AHMAD AL-'ALAWÎ

DE LA RÉVÉLATION

Suivi de

SUBLIME PRÉSENCE

Traduit par M. Chabry et J. J. González

HIKMA

ENTRELACS

AHMAD AL-'ALAWÎ

DE LA RÉVÉLATION

COMMENTAIRE ÉSOTÉRIQUE
DE LA SOURATE « L'ÉTOILE »
suivi du poème
SUBLIME PRÉSENCE

Traduction de l'arabe, introduction et notes
de M. Chabry et J. J. González

ENTRELACS

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

La collection HIKMA est dirigée par
A. PENOT et J. ANNESTAY pour les éditions ENTRELACS

De la révélation est la traduction du *Lubab al-'ilm fî sûra wa l-najm*
du shaykh al-'Alawî.

© Éditions Entrelacs, 2011
19, rue Saint-Séverin 75005 Paris
ISBN : 978-2-908606-76-8
contact@editions-entrelacs.fr

SOMMAIRE

Introduction 9

TRADUCTION DU COMMENTAIRE ÉSOTÉRIQUE DE LA SOURATE « L'ÉTOILE »

La connaissance quintessencielle de la sourate « Par l'Étoile » 23

SUBLIME PRÉSENCE

Introduction 99
Traduction du poème Sublime Présence 103

INTRODUCTION

Ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu
et dont Dieu a fait qu'ils s'oublient eux-mêmes.
Cor. (59, 19)

Cette mise en garde du Coran distingue deux degrés d'oubli : l'oubli de Dieu et l'oubli de soi-même. Bien que le premier soit la cause du second, c'est ce dernier qui a les conséquences les plus graves et les plus définitives, puisqu'il s'agit d'un oubli essentiel, d'une rupture avec ce qui constitue l'origine et la signification de l'homme. C'est cet oubli qui affecte à notre époque un nombre croissant de personnes.

L'ignorance de tout ce qui ne rentre pas dans le cadre du domaine matériel ou sensible, seul champ considéré en général comme susceptible d'une véritable connaissance « scientifique », est une caractéristique spécifique de notre temps. Et s'il est certain que ce sont le développement de cette réalité physique et les applications des sciences modernes qui lui correspondent qui expliquent le bien-être matériel spectaculaire des sociétés modernes, il est tout aussi vrai qu'ils constituent également en grande partie la cause des problèmes et des souffrances de l'homme contemporain.

Cette ignorance caractéristique de notre époque porte sur l'être humain, sa nature et ses facultés, tout

particulièrement s'agissant de ce qui, en lui, dépasse justement les réalités purement physiques : une telle ignorance explique l'incapacité absolue de notre temps à répondre à des questions et des nécessités permanentes et constitutives de la condition humaine, qu'on a fini par mettre de côté pour les remplacer par une agitation frénétique et artificielle, elle-même produit d'un flux permanent d'illusions toujours insatisfaites et de changements sans fin.

Si, d'un certain point de vue, la diminution de la « foi » en Occident n'est pas en soi une nouveauté, l'époque actuelle est celle qui, plus que toute autre, se caractérise par l'absence totale d'aspiration collective à donner un sens à la vie humaine, en dehors d'un utilitarisme jouissif plat et à très courte vue. C'est la conséquence de la disparition non seulement des doctrines religieuses mais également de leurs applications sociales, morales et pratiques, qui perduraient encore il y a quelques décennies en Occident, souvent de façon simplement « passive » ou « laïcisée ». Nos contemporains sont pour la plupart des individus définitivement isolés, perdus et sans attaches, habitués à subir toutes sortes d'interférences absurdes qui manipulent et perturbent leur psychisme, de sorte qu'ils identifient leur personne et associent leur liberté à n'importe quel désir ou suggestion qui se présente à eux.

Malgré la généralisation de cet état de confusion mentale et d'ignorance envahissante, certains, au plus profond d'eux-mêmes, éprouvent encore la nécessité de donner à leur vie une orientation qui fasse sens et transcende leur quotidien. Mais pour cela, il leur faut au préalable échapper aux effets de ce conditionnement néfaste auquel ils sont en permanence soumis, ainsi qu'aux illusions qui en résultent, tout en clarifiant la nature de leur « quête », pour ne pas voir leurs efforts compromis et en rester au

stade des bonnes intentions, d'autant que le monde moderne excelle à fournir à chaque génération une nouvelle « cause sacrée » qui permet de détourner l'aspiration de ceux qui pourraient se rendre compte de la présente impasse civilisationnelle vers des objectifs secondaires, en général d'ordre exclusivement matériel.

Le langage religieux, normalement chargé de fournir les connaissances indispensables à une telle recherche, se trouve aujourd'hui considérablement défiguré par des interprétations subjectives et sectaires, chargées de formalismes ou d'idéalismes purement humains. Il s'éloigne chaque jour un peu plus de ce qu'il devrait être, de par son origine : une lumière et une direction spirituelle pour les hommes. Il n'offre plus la sécurité et la certitude, associée à son origine supra-humaine, provoque pour cela un mécontentement et se transforme finalement en obstacle pour ceux qui en ont paradoxalement le plus besoin.

L'ouvrage dont nous présentons la traduction émane d'une autorité traditionnelle musulmane, ce qui est le gage d'un enseignement authentiquement spirituel. Il a le mérite, malgré sa brièveté, de répondre à quelques-unes des questions essentielles que soulève la notion de « révélation ». Il fait partie de ces nombreux ouvrages du soufisme qui, tout au long de l'Histoire, ont fourni sur ce thème fondamental un enseignement véritablement universel. Malgré un contexte radicalement différent du nôtre, leur enseignement, correctement interprété, n'a rien perdu de son caractère universel et donc de son actualité.

Le langage de cet ouvrage est certes celui d'une tradition particulière, l'islam, mais il n'en demeure pas moins que sa perspective transcende les limitations formelles que tout contexte historico-culturel suppose. C'est ce qui explique qu'un tel discours puisse heurter les convictions de ceux-là mêmes qui sont censés faire autorité en la

matière et s'activent en général plus à trouver des contradictions qu'à les résoudre. Il répondra en revanche au besoin de ceux qui ont soif d'authenticité car, bien que cet enseignement s'adresse en principe à ceux qui ont un lien avec le soufisme, il sera aussi d'un grand secours à tous ceux qui s'interrogent sur le sens profond de la relation de l'homme à Dieu. Une fois familiarisés avec sa logique interne et sa terminologie, ils accèderont à un enseignement subtil qui exprime, autant que la parole et l'écrit le permettent, la véritable signification de cette notion de « révélation ».

L'auteur

Notre auteur est l'une de ces figures exceptionnelles qui apparaissent périodiquement, et dont le rôle est de revivifier par la parole et l'exemple la tradition à laquelle ils appartiennent et de restituer aux formes révélées toute l'ampleur et la profondeur qui sont les leurs. Le cheikh Ahmad ibn Mustafa al-'Alawî[1], mort à Mostaganem (Algérie) en 1934, a été l'un des principaux représentants du soufisme du siècle passé. Son cercle d'influence était très large et touchait, directement ou indirectement, les personnes et les contextes les plus divers. En outre, il a laissé une importante œuvre écrite, dont la notoriété va aujourd'hui croissant. Son œuvre de rénovation du soufisme a également fait de lui l'un des premiers maîtres soufis comptant parmi ses disciples nombre d'Occidentaux.

1. Pour une biographie du cheikh, cf. M. Lings, *Un saint soufi du XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1990.

Face aux changements profonds qui s'étaient produits dans le monde et à leurs répercussions prévisibles dans les sociétés et les individus – tant en Occident que chez les peuples de tradition musulmane eux-mêmes –, il a conduit une action multiforme de préservation de la tradition et de la spiritualité, exerçant sa fonction de guide spirituel dans tous les ordres, aussi bien de façon locale que globale. Il a revivifié l'enseignement et la pratique du soufisme tout en dénonçant dès les années vingt du siècle dernier le danger que représentait pour l'islam la propagation des idées du mouvement réformiste salafite[2].

Alliant simplicité et raffinement, disposant d'une autorité intellectuelle et morale reconnue, il a su mettre en lumière les principes invariables de la religion et montrer comment les mettre en œuvre face à des circonstances radicalement nouvelles, afin que celle-ci reste une source de miséricorde et de lumière pour tous les croyants.

Sa présence, comme en ont témoigné de nombreuses personnes, causait une impression inoubliable. Un représentant du soufisme marocain décédé récemment signalait par exemple qu'il avait dans sa jeunesse accompagné son père à une rencontre organisée par les dignitaires religieux marocains à l'occasion d'un déplacement du cheikh al-

2. L'Histoire ne lui a malheureusement donné que trop raison : avec son interprétation politique et militante de l'islam, cette « internationale » a causé à la communauté musulmane autant voire plus de tort que l'inévitable influence occidentale, et les pires conséquences de cette « salafisation » générale des esprits, qui n'est semble-t-il qu'une déclinaison parmi d'autres de l'individualisme moderne en climat musulman, restent peut-être encore à venir, y compris dans le monde du soufisme.

'Alawî à Fez : impressionné par la « présence » du cheikh[3], son père avait alors eu cette formule : « Cet homme est le Nom de Dieu qui marche parmi les gens. »

L'œuvre écrite du cheikh reflète sans aucun doute son charisme. Ses paroles sont le fruit d'une connaissance abondante et portent d'autant plus loin qu'elles sont mieux comprises : on peut dire à cet égard que, d'une certaine façon, l'épaisseur du voile est en rapport avec ce qu'il dissimule.

Le commentaire de la sourate « L'Étoile »

Le cheikh a écrit de nombreux ouvrages[4]. Certains de ces textes relèvent de la religion en général et s'adressent donc à tous les croyants. D'autres textes portent sur le soufisme et admettent en fait plusieurs lectures. Il existe également des écrits philosophiques, poétiques, cosmologiques (sur l'astronomie notamment), journalistiques et politiques du cheikh. Enfin, certains textes relèvent de l'ésotérisme et traitent quasi exclusivement de « réalisation spirituelle[5] ». Le texte que nous avons traduit est de

3. Lors de ce voyage, le cheikh avait notamment commenté devant des notables religieux l'un de ses ouvrages consacré à l'invocation du Nom *Allâh*.

4. Une liste en a été établie par M. Lings dans sa biographie. Certains de ces livres ont été traduits et publiés en français, notamment par les éditions La Caravane et Les Amis de l'Islam.

5. Selon l'expression de René Guénon. Ésotérisme et exotérisme, métaphysique et théologie, initiation ou spiritualité et religion générale correspondent à des niveaux de connaissance différents, mais les supports traditionnels et les symboles sont souvent communs, comme le montre la notion même de commentaire coranique. De la même façon, un personnage unique, surtout si sa fonction est

ceux-là puisqu'il s'agit d'un commentaire ésotérique de la sourate « L'Étoile », dont les premiers versets traitent en des termes extrêmement concis et synthétiques de la révélation divine telle que le Prophète Muhammad en a fait l'expérience.

Comme l'auteur le précise en préambule, son texte n'est en aucun cas un commentaire coranique classique, ce qu'on appelle un *tafsîr*, puisqu'il est le fruit d'une lecture intuitive et inspirée qui restitue les significations principielles *(ta'wîl)* que renferme la Parole divine.

Bien sûr, ce type de commentaire ne s'adresse *a priori* pas à tout le monde, puisque sa compréhension la plus complète présuppose une acceptation du message spirituel, ainsi qu'un attachement à celui qui en témoigne et, pour tout dire, une « communion » sur la « passion » et « l'objectif ». Pour le disciple, cet enseignement allusif et personnel doit déboucher sur un état de concentration et une méditation. Cela étant, il nous semble que même un lecteur d'une autre aire culturelle peut tirer profit aujourd'hui d'un tel ouvrage : celui-ci alimentera sa méditation et lui servira de support pour approfondir sa réflexion sur la Révélation et le fait religieux.

Selon un dicton soufi, « quiconque reconnaît la vérité de cette science fait partie de l'élite ; celui qui la comprend fait partie de l'élite de l'élite ; celui qui l'exprime et la communique est une étoile inaccessible et un océan indispensable[6]. » Il n'est donc pas à la portée de tout un chacun de parler des réalités spirituelles. Seul peut légitimement le faire celui dont les connaissances sont inspirées parce que, comme le dit le cheikh, « ce qui

universelle, peut agir sur différents plans, et son action peut donc relever à la fois de la religion et de l'ésotérisme.

6. Maxime du cheikh Saqallî extraite de son *Nûr al-qulûb*.

provient du cœur touche les cœurs. » Du point de vue du soufisme, l'argumentation en ce domaine est une prétention injustifiée et vaine : si l'on reconnaît que la vérité appartient de droit à la Parole divine et à l'inspiration prophétique, il faut laisser ces sources parler naturellement d'elles-mêmes. C'est pourquoi l'auteur n'utilise pas ses connaissances en la matière et reste en retrait afin que ce soit les sources elles-mêmes qui s'expriment et que chacun, selon son niveau, en extraie ce qu'il lui appartient de découvrir.

On peut dire que ce commentaire se réfère constamment à la Parole divine, révélée ou inspirée au Prophète Muhammad[7]. Les significations s'enchaînent, reliées entre elles par un fil conducteur très subtil ; elles mettent en lumière les possibilités herméneutiques de chaque mot, esquissent les contours des concepts et lèvent un coin du voile s'agissant des états, dans la mesure de ce qui est exprimable. Bien souvent, ce que le commentaire laisse entendre est plus important que ce qu'il dit. Ainsi, les versets coraniques se succèdent les uns aux autres laissant entrevoir, au cœur de la lettre la plus « littérale », les allusions les plus secrètes. Tout se passe comme si, pour la première fois, on faisait subitement attention à des expressions qui n'avaient jusque-là jamais vraiment retenu notre attention comme il se doit et qui étaient restées comme recouvertes d'un voile, comme si la richesse sémantique de chacun des mots, la portée de leur signification et la subtilité hiéroglyphique de la

7. La Révélation, rassemblée dans le Coran, correspond à la descente de la Parole divine dans le cœur du Prophète. L'inspiration, dont témoigne le corpus du hadîth, est la sagesse divine qui surgit de son cœur.

syntaxe des phrases qui les agencent devenaient soudainement des évidences.

Le commentaire ne se limite pas à un type de forme révélée, mais intègre tous les messages divins et peut être appliqué à toute forme de manifestation du Verbe et de la Vérité. Au début de l'ouvrage, le cheikh se réfère au cas des prophètes Jacob, Moïse, Abraham et insiste tout particulièrement sur la figure de Jésus. À cet égard, rappelons que certains considèrent même le cheikh al-'Alawî comme un saint de type spirituel christique[8] et, bien que nous ne puissions pas ici nous étendre sur cette question, il est intéressant à ce sujet de signaler qu'une note de l'introduction qui apparaît dans la première édition de l'ouvrage en arabe, publiée du vivant du cheikh, précise que ce commentaire a été écrit suite à une vision d'un disciple du cheikh, dans laquelle Jésus lui demandait de solliciter ce dernier afin qu'il réalise un commentaire de caractère allusif *(ta'wîl)* du Coran.

Dans cet ouvrage, le cheikh insiste sur la proximité des révélations christique et muhammadienne et leur étroite complémentarité, mettant à contribution les sources de l'une et de l'autre. Dans cette perspective, l'« exaltation » du message christique, destiné à l'origine au peuple juif, apparaît comme « contenue », détaillée et étendue par le biais du Prophète Muhammad, chez lequel la révélation prend un caractère de synthèse et d'équilibre qui s'avère intimement lié à la place que l'ultime envoyé occupe dans l'ensemble du cycle prophétique, tel que le conçoit la

8. Depuis l'époque du Docteur Carret, médecin français ayant soigné le cheikh dans les dernières années de sa vie (dont le témoignage a été intégré à l'ouvrage de M. Lings), qui faisait dès les années quarante un tel rapprochement, jusqu'à aujourd'hui, divers auteurs ont fait allusion à cette question.

tradition musulmane. Le cheikh aborde ce thème au début de l'ouvrage quand il traite de la nature et des effets de l'Amour divin.

Si l'auteur insiste sur la proximité et la complémentarité de ces deux révélations, sa perspective reste parfaitement étrangère à tout type de polémique de caractère religieux. Il n'essaie pas de réfuter le contenu des affirmations de la théologie chrétienne relatives à la nature de Jésus, mais éclaire plutôt d'un jour nouveau certains aspects obscurs ou ambigus de la christologie, qui sont justement ceux que l'on trouve au cœur des principales polémiques doctrinales en milieu chrétien. Pour lui, toutes ces divergences sont la conséquence d'un problème fondamental de compréhension de ce qui constitue le mystère même de la Révélation.

Voilà essentiellement le but de cet ouvrage qui, bien lu et bien compris, ne peut que conduire au respect de toutes les formes d'expression sacrées sous lesquelles se présente le message divin.

Remarques sur la traduction

Pour cette traduction, nous avons eu recours à deux éditions différentes. La première a été publiée en Tunisie vers 1916, du vivant de l'auteur ; elle n'est pas vocalisée mais comporte d'utiles notes explicatives. La seconde édition, non datée, a été publiée à Mostaganem, probablement dans les années quatre-vingt. Cette édition récente est, elle, vocalisée mais n'est pas exempte d'erreurs.

Les caractères en italiques sont soit des citations coraniques, auquel cas la référence est donnée entre parenthèses (sauf s'il s'agit d'un mot ou d'un groupe de mots isolés), soit des poèmes.

Par souci de clarté, la plupart des formules traditionnelles qui suivent ou précèdent les mentions du Nom de Dieu, d'un prophète ou d'un saint ont été omises.

Nous n'avons pas systématiquement fourni les références des hadîths cités, qui sont en général des hadîths connus dans la littérature soufie, dont le lecteur intéressé pourra facilement trouver les sources dans d'autres ouvrages.

Traduction du commentaire ésotérique de la sourate « L'Étoile »

La connaissance quintessencielle de la sourate « Par l'Étoile »

(Lubab al-'ilm fî sûra wa l-najm)

Au Nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

Que la grâce et la paix soient sur le noble Prophète !

Voici les paroles d'un esclave de son Seigneur ayant beaucoup de méfaits à se reprocher, Ahmad ibn Mustafâ al-'Alawî.

Louange à Dieu, qui fait jaillir dans le cœur de Ses saints la source de Son secret préservé, de telle sorte que par leur bouche coulent des ruisseaux qui réjouissent l'esprit ! C'est afin que nous nous en rendions compte qu'Il a dit : *Demandez aux gens du Souvenir*[1] *si vous ne savez pas !* (16, 43). C'est ainsi que les cœurs des hommes gravitent autour d'eux, afin de découvrir les mystères à

1. Si le cheikh identifie les saints aux « gens du Souvenir » du verset, c'est pour suggérer que ces « gens » ne sont pas seulement ceux qui se souviennent de Dieu mais également ceux qui provoquent ce souvenir chez les autres, comme l'indiquent plusieurs hadîths : « Fréquentez celui dont la vue vous rappelle Dieu… » « Les meilleurs d'entre vous sont ceux dont la vue vous rappelle Dieu. »

l'égard desquels ils sont voilés, ce qui leur permet de recevoir la pluie des nuages de la Miséricorde et la lumière qui irradie des soleils des connaissances et des lunes de la sagesse[2] ; après avoir pris là de quoi rassasier spirituellement l'ensemble des mondes, ces cœurs reviennent vers nous en s'exclamant : *Béni soit Dieu, le plus excellent des créateurs*[3] *!* (23, 14).

Mon cher ami, tu m'as demandé – que Dieu nous accorde à toi et à moi la meilleure des fins – de réaliser un commentaire du noble Coran selon la méthode des gens de l'intuition spirituelle et de l'expérience authentique. Cela n'est pas impossible… si seulement je trouvais le temps nécessaire ! Quoi qu'il en soit, pour que ta vision se réalise[4] – car je souhaite m'y conformer –, je me suis mis à réfléchir à quelle partie du Coran je pourrais me limiter. J'ai fait abstraction de ma compréhension strictement individuelle et de mes idées propres, et c'est alors que la sourate « Par l'Étoile[5] » s'est emparée de moi. Je me plongeai alors dans ses profondeurs et scrutai ses secrets bien gardés, me rendant compte qu'elle m'offrait

2. La sagesse *(hikma)* consiste à savoir appliquer à chaque cas une connaissance d'ordre essentiel *(ma'rifa)*, et c'est pourquoi on la compare à la lumière lunaire qui est une lumière par reflet.

3. Autrement dit, c'est grâce à la connaissance que le cœur contemple la perfection des Attributs divins qui se manifestent dans la Création.

4. Cf. à ce sujet notre introduction.

5. La 53e sourate du Coran s'intitule « L'Étoile », mais le cheikh s'y réfère toujours en citant son serment introductif. Le terme *najm* s'applique à tout astre doué d'une lumière propre, bien que certains commentateurs y voient une désignation des Pléiades. Nombre de commentateurs (notamment Ibn Kathîr), se basant sur le sens de la racine *NJM*, considèrent que *najm* désigne ici les parties du Coran et que la « descente » dont il question se réfère au processus de

un vaste champ de réflexion[6]. Je me dis alors en moi-même : « *Dieu me suffit ! Quel excellent Protecteur !* (3, 173). Je m'en remets à Lui. »

[Une fois écrit,] j'ai donné à ce commentaire le titre suivant : « La connaissance quintessencielle de la sourate *Par l'Étoile* ».

révélation progressive de celui-ci. Le verbe *najama* signifie d'une façon générale « apparaître », « se lever », d'où l'idée de « lumière » et de « révélation », mais, d'autre part, le nom commun *najm*, « étoile », signifie également « temps terminé », « saison », « heure fixe », et donc évoque une certaine « temporalité » de l'action. Ces deux idées se rejoignent dans l'un des sens particuliers du verbe *najama* que signale Kasimirski : « faire, achever quelque chose petit à petit », sens auquel se réfèrent manifestement les commentateurs. Cette idée de révélation progressive *du point de vue historique* est également signalée à propos du verset (17, 106).

6. Allusion à Cor. (73, 7).

Au Nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

(1)

Par l'étoile qui décline !

Introduire cette noble sourate par le nom de « l'étoile » vise à attirer notre attention et nous faire prendre conscience de l'importance de ce qui va suivre ; en effet, [l'étoile] apparaît et disparaît, s'élève et décline progressivement. Ainsi, il y a là des mystères extraordinaires, tels que ceux dont nous avons parlé en préambule[1]. De plus, quand l'auditeur réfléchit au fait que l'étoile décline, malgré l'immensité de son volume et l'élévation de sa position, jusqu'à se coucher puis reprendre son ascension, cela ne lui paraîtra pas insolite d'entendre parler de l'ascension du Prophète dans le ciel ou de la descente sur terre de Gabriel qui lui sembleront alors dans l'ordre du possible, car relevant de la toute-puissance divine. Il se dira que c'est ce que Dieu réalise pour Ses prophètes ; lorsque leur préparation est terminée, l'ascension se produit : c'est la nature foncière qu'Il leur a donnée[2]. Il

1. L'étoile dans le macrocosme correspond, dans le microcosme, au cœur illuminé et lumineux du saint.

2. Allusion à Cor. (30, 30).

a dit à propos d'Idrîs[3] : *Nous l'avons élevé à une place sublime* (19, 57) ; et concernant Jésus : *Mais Dieu l'a élevé à Lui*[4] ! (4, 158).

Il en va de même pour Muhammad – que la grâce et la paix divines soient sur eux tous ! –, si ce n'est[5] que ce dernier est revenu par Dieu, afin de réaliser la tâche qui lui a été confiée, sachant que ce « retour » concerne le « lieu » et non la « position » : autrement dit, son esprit ne s'est alors plus jamais séparé de *l'Assemblée suprême*[6]. C'est à cette station que le Prophète fait ainsi allusion : « Je passe la nuit en compagnie de mon Seigneur, qui me donne à boire et à manger », ce qui se réfère ici au domaine spirituel car, par ailleurs, la faim le tenaillait souvent la nuit.

L'objet du serment divin est une expression symbolique qui fait allusion à une lumière fulgurante, terme de toutes les lumières, source et aliment de la capacité de vision tant du regard physique que de l'intelligence[7]. Sous

3. Ce prophète correspond à l'Hénoch biblique.

4. Le passage coranique dont est extrait ce verset traite du mystère de l'ascension et de la question de la crucifixion de Jésus, et contient cette mise en garde : *Ceux qui disputent à son sujet sont dans le doute ; ils n'en ont aucune connaissance certaine et ne suivent que des conjectures* (4, 157).

5. L'ascension, pour Idrîs et Jésus, s'est produite au terme de leur séjour en ce monde, tandis que celle de Muhammad eut lieu un an avant l'émigration vers Médine. Selon la tradition musulmane, aussi bien Jésus qu'Idrîs reviendront sur terre pour terminer leur mission.

6. Cf. Cor. (38, 69).

7. Ces deux « organes » présupposent l'existence de la lumière, physique pour l'un et spirituelle pour l'autre. Le support de la vue (*basar*, pl. *absâr*) est l'œil, tandis que le siège de la perception intérieure *(basîra)* est le cœur, centre de l'intelligence réelle. Le cheikh parle de leur relation un peu plus loin.

ce rapport, cette expression ne peut s'appliquer qu'à l'âme muhammadienne et à l'Esprit éternel[8]. « Chaque être n'aura que ce qu'il vise[9] » et chaque cœur que ce qu'il peut contenir[10].

(1)

Par l'étoile qui décline !

La relation ou disons la similitude entre l'étoile et l'âme muhammadienne, c'est que toutes deux servent de guide, en plus d'être la projection d'une même lumière. C'est-à-dire que l'étoile guide du fait même de ses mouvements – déclin et ascension –, et sans ceux-ci, elle ne pourrait exercer cette fonction : le transit et la déclinaison sont donc bien les conditions nécessaires de cette guidance, et il en va de même s'agissant de l'âme muhammadienne : elle peut servir de guide en raison de sa « déclivité », depuis son centre sublime qui consiste en une orientation parfaite *(tawajjuh)* vers la Nature divine et une réception en retour de ce qui en provient, jusqu'aux contingences inévitables de la condition humaine et aux questions particulières qui en sont le corollaire. C'est ainsi qu'elle peut constituer un modèle *(uswa)* et une guidance pour qui la prend pour guide[11].

---

8. Beaucoup de commentateurs s'accordent à dire que « l'étoile » est une allusion au Prophète. Par ailleurs, l'âme est l'expression de l'Esprit, qui se manifeste au travers d'un support formel ou corporel. Selon son degré de pureté, par rapport à ce support, l'âme se libère et s'identifie à l'Esprit. L'ascension représente la purification parfaite qui permet l'identification à l'Esprit.

9. Hadîth bien connu.

10. Selon son degré de participation à la Lumière ou à l'Esprit, duquel il procède et dont il s'alimente.

11. Il s'agit là d'expressions coraniques qui fondent la notion de

À partir de ce principe, nous pouvons être convaincus qu'à chaque fois que l'âme du Prophète « incline » vers quelque chose, c'est qu'un tel « penchant » contient de nombreux enseignements et d'utiles secrets pour qui sait les « décoder » – l'ignorance et le savoir ne se valent pas[12] ! Gardons-nous bien de penser que ses mouvements puissent résulter de penchants naturels ou de choix individuels[13], ce qui est incompatible avec la « voie droite » ! Non ! Celui qui connaît secrets et conciliabules[14] a dit :

(2)
Votre compagnon n'est pas égaré ;
il n'est pas dans l'erreur.

C'est-à-dire qu'il ne s'est pas égaré, malgré son investissement dans les inévitables contingences liées à la condition humaine, hors de la voie pour laquelle il a été créé, à savoir la consécration à Dieu et l'orientation vers Lui. C'est pourquoi il ne s'intéresse pas aux choses en fonction de son point de vue individuel, contrairement aux autres. Le Prophète a lui-même dit : « Trois choses de ce bas monde qui est le vôtre m'ont été rendues aimables… » Il n'a pas dit : « J'ai aimé », c'est-à-dire qu'il ne s'est pas attribué l'acte d'aimer à lui-même. Il en

---

sunna, à savoir la description de tous les aspects de la vie exemplaire du Prophète, dont le but est de sacraliser le comportement humain.

12. Allusions coraniques.

13. En islam, l'impeccabilité *('isma)* des prophètes est un article de foi, et de ce point de vue, les récits bibliques qui leur attribuent des péchés s'avèrent incompréhensibles. Quand il y a quelque chose qui peut ressembler extérieurement à un « péché », il faut comprendre que c'est l'effet d'un plan divin déterminé.

14. Expressions coraniques ; cf. par exemple Cor. (9, 78).

résulte, si l'on est perspicace, qu'il a été conduit vers une telle disposition, et que cet amour n'est pas le résultat d'une orientation propre. Il est donc en présence de la création de même qu'il est en présence de la Réalité divine ; l'une ne le voile pas de l'autre : *chacun a une « perspective » vers laquelle il est orienté*[15]. C'est vraiment difficile d'expliciter la nature d'un tel état, à savoir être avec Dieu quand il est avec les créatures. Voilà pourquoi Dieu dit :

(3)

Il ne parle pas sous l'empire de la passion.

Ce qui résulte en premier lieu de ce verset, c'est que le Coran qu'il transmet n'exprime en rien des idées individuelles ; mais de façon plus générale, il en découle que quels que soient ses actes, extérieurs ou intérieurs, c'est en réalité Dieu qui en est l'Agent par son intermédiaire. *Tu ne lançais pas toi-même quand tu lançais, mais c'est Dieu qui lançait*[16]. (8, 17). Le verset suivant va dans le même sens : *Vois et entends par Lui !* (18, 26).

Maintenant, je dirais qu'à mon sens la meilleure interprétation ici du mot *hawâ'*, c'est celle qui en fait un équivalent de *mahabba*, « amour ». Le verset signifie alors : « Il ne divulgue pas ce que renferme son cœur », s'agissant des secrets de l'amour dont il est le dépositaire exclusif :

---

15. Cor. (2, 148). Il s'agit d'une possibilité de traduction parmi d'autres, et il est difficile d'expliquer en détail toutes les possibilités d'interprétation que permet l'emploi des termes coraniques *wajh* (« face », « aspect ») ou, ici, *wijha* (« direction », « point de vue », « aspect »), sans compter l'ambiguïté ici du pronom *huwa*, « lui », qui peut se référer à l'homme, au Prophète ou à Dieu.

16. Selon les commentateurs, ce verset se réfère historiquement au fait que le Prophète a lancé durant la bataille de Badr une poignée de terre ou de petits cailloux en direction de l'ennemi.

bien peu peuvent les supporter ! On a même dit à propos du verset qui mentionne le *feu de Dieu allumé qui dévore jusqu'aux entrailles* (104, 6-7) qu'il parle de l'amour. De même, certains disent que le verset (2, 285) : *Seigneur, ne nous charge pas d'un fardeau que nous ne pourrions supporter !* se réfère à l'amour lorsqu'il est porté à son paroxysme[17] ; or le Prophète était doté d'une immense capacité d'amour, d'où son surnom de « bien-aimé » *(al-habîb)*, mais il n'en laissait rien paraître extérieurement car l'amour exige de ne pas divulguer le secret du Bien-Aimé *(al-Habîb)*. D'ailleurs, même s'il s'était imposé d'exposer ouvertement le contenu de son cœur, la plupart des gens n'auraient pas été capables d'entendre un tel message ni de s'y adapter, en raison du manque général d'ardeur spirituelle et d'intérêt pour l'essentiel, sauf pour ceux qui réussissent à établir une relation authentique et comprennent la nécessité du médiateur. C'est pourquoi Dieu dit :

(4)

C'est seulement qu'une Révélation lui a été inspirée.

Autrement dit, il ne s'agit pas de quelque chose qui peut se transmettre explicitement.

Un secret ineffable unit les amants :
Rien, en parole ou en acte, ne peut le trahir.

17. Tout au long du commentaire, le cheikh alterne les points de vue exotérique et ésotérique (ou initiatique). Le support de la Révélation est nécessairement exempt de passions individuelles. L'amour est l'expression de l'unité et de l'identité avec le Bien-Aimé, dont les effets se propagent en plus ou moins grande mesure dans l'être à proportion de l'intensité de l'amour et de la capacité de chacun à le supporter.

En Jésus resplendit la même irradiation de la Présence divine et survint le même ravissement du cœur. La seule différence, c'est que Muhammad avait une capacité inégalable pour prendre en charge ces secrets et ne rien exprimer qui puisse paraître incompréhensible aux gens, et cela, parce que c'est Dieu Lui-même qui le lui avait enseigné, comme Il l'affirme d'ailleurs :

(5)
Celui dont la puissance est intense la lui a fait connaître,
(6)
Plein de rigueur.

C'est donc le Possesseur de la force inébranlable *(matîn)* qui l'a éduqué. La rigueur *(mirra*[18]*)* indique la force et la « consolidation » qui ont assisté Muhammad afin qu'il soit capable de supporter les secrets divins. La qualité attribuée ici à l'Éducateur s'étend à celui qui est éduqué. Voilà pourquoi le Prophète ne divulguait rien de cela, sauf à ceux qui étaient capables de comprendre. D'ailleurs, à un compagnon qui lui demandait s'il devait parler de tout ce qu'il l'entendait dire, il répondit : « Sauf s'il s'agit de quelque chose que les gens ne peuvent comprendre et qui troublerait certains d'entre eux. »

C'est la raison pour laquelle il n'y a rien de choquant dans les propos qu'on rapporte des compagnons du Prophète, au contraire de certains des plus grands saints.

---

18. Ce terme, tiré d'une racine qui signifie également « amertume », évoque les notions de « constance », « résolution », « ténacité », « détermination », « force intérieure » et « intelligence ». Les commentateurs disent qu'il s'agit ici de l'ange Gabriel, transmetteur de la Révélation, mais il faut tenir compte du fait que le caractère synthétique du langage coranique permet d'autres interprétations.

La plupart des initiés[19] ont dit des choses qui appellent nécessairement une interprétation[20]. Il en va de même de certaines paroles du Messie : c'est tellement vrai que les apôtres eux-mêmes n'arrivaient souvent pas à en décrypter le sens tant que lui-même n'en donnait pas l'explication. C'est pourquoi, si l'on prend à la lettre certaines de ses paroles, sans faire l'effort de les interpréter, on ne peut que conclure à sa divinité. Voici quelques exemples tirés des Évangiles, à supposer que ces paroles, dans leur présentation actuelle, n'aient pas subi une forme ou une autre d'altération[21].

Un jour qu'il s'adressait au peuple[22], il leur dit : « Vous êtes d'en bas ; moi, je suis d'en haut. Vous êtes de ce

---

19. *Al-qawm* : le « Peuple » ou les « gens de Dieu ».

20. *Ta'wîl.* Ce mot d'origine coranique – cf. p. ex. Cor. (3, 7) – évoque un type de commentaire non pas historique ou grammatical mais qui permet, conformément à sa racine, de « reconduire » une expression à son sens premier *(awwal)* ou essentiel. Il s'applique donc parfois à des doctrines ou des expressions dont l'apparence est soit incompréhensible soit scandaleuse, et dont seul un commentaire inspiré permet de retrouver le véritable sens.

21. Les Évangiles sont en effet remplis d'expressions qui rendaient perplexes jusqu'aux propres disciples de Jésus. D'ailleurs, les accusations des docteurs de la Loi et des « pharisiens » étaient dues en grande partie au scandale occasionné par ses paroles. L'Évangile de Jean, et plus particulièrement les chapitres VII à IX, sont bien représentatifs à cet égard. D'un autre côté, le cheikh se fait l'écho des doutes qui existent, en climat musulman, sur le degré de fidélité des Évangiles aux paroles réellement prononcées par Jésus.

22. Autrement dit, il parlait ouvertement et non à un groupe de disciples capables de comprendre le sens de ses paroles. Dans l'Évangile de Jean, on peut lire au verset (6, 60) : « Plusieurs de ses disciples, après l'avoir entendu, dirent : "Cette parole est dure ; qui peut l'écouter ?" »

Et un peut plus loin (6, 66) : « Dès ce moment, plusieurs disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui. »

monde ; moi, je ne suis pas de ce monde[23]. » Il a dit également selon l'Évangile : « Moi et le Père, nous sommes un[24]. » Et encore, à quelqu'un qui demandait à voir le Père : « Celui qui m'a vu a vu le Père ; comment dis-tu : "Montre-nous le Père ?" Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ; et le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait les œuvres[25]. »

Chacune de ces expressions, à supposer qu'elles retranscrivent exactement ses propos, appelle une interprétation du sens originel *(ta'wîl)* et un commentaire *(tafsîr)*[26], comme c'est le cas pour les propos de certains connaissants *('ârifûn)* : les prendre au pied de la lettre causerait du tort à la plupart des gens, mais les rejeter serait encore plus préjudiciable car elles contiennent nécessairement un enseignement profond *(hikma)* que seuls ses destinataires peuvent comprendre.

Le Prophète Muhammad est donc un cas exceptionnel à cet égard, dans la mesure où il ne s'est jamais adressé à ses disciples dans des termes difficiles à comprendre. À chacun il s'adressait en des termes choisis en fonction de sa capacité d'assimilation des vérités divines *(ilâhiyyât)*. Tout le monde n'a pas les mêmes capacités de compréhension, et par ailleurs il y a différents degrés dans les secrets divins ; c'est pourquoi il disait : « Parlez aux gens selon leur capacité de compréhension : vous ne voudriez tout de même pas qu'on traite Dieu et Son Envoyé de menteurs ! » Sous ce rapport [de l'expression des vérités],

23. Jean (8, 23).
24. Jean (10, 30).
25. Jean (14, 8-10).
26. Une interprétation du sens de ces paroles et un commentaire sur les circonstances dans lesquelles elles ont été prononcées.

il a certainement été la plus noble des créatures, de façon absolue, à tel point que Jésus a ainsi annoncé sa mission prophétique, selon les termes de l'Évangile dans sa partie finale[27] : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous n'êtes pas en condition de les comprendre. Quand l'esprit de la Vérité divine sera venu, il se chargera de vous enseigner la vérité complètement ; car il ne parlera pas de lui-même, mais il vous transmettra ce qu'il entend[28], et il vous annoncera ce qui doit advenir. Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi et vous le communiquera. » Dieu soit loué ! Cette bonne nouvelle messianique est une synthèse de beaucoup de qualités de Muhammad.

(6)
Il s'est tenu droit,
(7)
Alors qu'il se trouvait à l'horizon suprême ;

Le sujet de « Il s'est tenu droit » n'est autre que « Celui dont la puissance est intense[29] », tandis que « l'horizon suprême » indique une situation d'exclusivité et un degré

27. Jean (16, 12-14).

28. Ces deux dernières propositions correspondent d'ailleurs littéralement aux versets 3 et 4 de la sourate « L'Étoile » que le cheikh vient de commenter.

29. Les commentateurs indiquent qu'il s'agit de l'ange Gabriel, qui s'est manifesté au Prophète sous sa forme originelle à deux occasions ; la première au début de la Révélation, sur le mont Hira, près de La Mecque, et la seconde à l'occasion du voyage nocturne auquel se réfèrent ces versets. Le cheikh évite clairement de « personnifier » le sujet car cela limiterait les sens possibles. Ce faisant, il « colle » à la lettre de la Parole divine tout en ouvrant à d'autres possibilités de compréhension plus profondes.

transcendant[30], dépourvus de toute relation ou attribut. Cela ne signifie pas pour autant que la réalité dont il est question ici ne soit pas incluse dans l'essence divine ; il s'agit en fait de l'un de Ses « aspects » : *et en toute chose, il existe un aspect dont Il est le point de référence*[31]. D'autres « aspects » existent car ils sont incommensurables, de même que Ses qualités sont illimitées. C'est grâce à eux que la réalité divine *(al-Haqq)* « descend[32] » au niveau de Ses aimés et de Ses élus, afin de rendre possible la maturation de leur connaissance à Son égard. Quant à Le percevoir[33] de la « façon » qui est décrite ci-dessus, cela paraît extrêmement difficile, sauf pour celui vers qui Il « descend », comme Il est « descendu » vers Muhammad.

(8)
Puis il s'approcha

Du point de vue du degré *(makâna)* et non en termes de localisation *(makân)*, car les notions de déplacement, de jonction ou de séparation n'ont ici aucun sens.

---

30. *Rutba tanzîhiyya.* Le sujet du septième verset est l'ange Gabriel pour certains commentateurs ou le Prophète lui-même au cours de son ascension pour d'autres. Quant au cheikh, il y voit une description de la vision de Dieu, interprétation qui était déjà celle de certains des premiers commentateurs.

31. Traduction adaptée au contexte de Cor. (2, 148). Cf. note supra.

32. S'il n'y avait un risque d'interprétation « morale », on pourrait presque traduire *tanazzala* par « condescendre ».

33. *Idrâk.* Peut-être une allusion à la fameuse affirmation du Calife Abû Bakr : *al-'ajz 'an dark al-idrâk idrâk* (« Se savoir impuissant à Le percevoir, c'est déjà Le percevoir »).

(8)

Et demeura suspendu.

Il s'agit d'une hyperbole qui vise à exprimer une « condescendance » *(tanazzul)* et non une véritable descente *(nuzûl)*[34].

(9)

Il était alors à une distance de deux arcs,

Ce qui représente la proximité maximum.

(9)

Ou plus proche encore.

C'est-à-dire plus proche encore que cela, à tel point que le Prophète perdit conscience de la proximité du fait d'une immense Proximité[35]. Sans cette approche, cette « condescendance » et ce maintien en « suspension », Muhammad n'aurait pu Le connaître selon cette modalité exclusive, à savoir *alors qu'il se trouvait à l'horizon suprême*[36]. Cette forme de perception du mystère de l'Essence[37] est

34. Autrement dit, une façon d'exprimer l'impossible, à savoir une « descente » sans perte de hauteur.

35. À titre d'illustration par un exemple physique, on pourrait dire qu'il y a un degré de proximité pour l'œil à partir duquel la perspective de l'objet envahit le sujet.

36. Tout au long de ce commentaire, le cheikh parle du Prophète en l'appelant Muhammad, ce qui est plutôt rare, y compris dans ses autres livres. Il y a probablement une raison subtile à cela, liée à la nature même du sujet traité.

37. *Al-kunhiyya*, mystère auquel se réfère le fameux hadîth : « J'étais un trésor caché... Je voulus être connu et créai alors les êtres. »

inaccessible, sauf si l'on a reçu au préalable la grâce de la « condescendance ». L'être humain Le perçoit selon le niveau de sa science et ne peut Le percevoir que dans la création, dans la mesure où lui-même en fait partie. Cela signifie qu'Il ne Se manifeste à lui que dans le miroir des êtres existenciés, alors même qu'Il « était » déjà le Manifeste *(al-Dhâhir)* : autrement dit, l'être humain ne fait que prendre conscience d'une manifestation qui n'a jamais cessé, et c'est alors qu'il affirme : « J'ai vu le Vrai dans la création. » Le Prophète a lui-même dit : « J'ai vu mon Seigneur dans la forme d'un jeune homme imberbe[38]. » Et aussi : « En tout ce que j'ai vu, j'ai vu Dieu ». Quant à Abraham, il a dit : *Ceci est mon Seigneur* (6, 76). Le Messie l'a vu en lui-même et a dit : « Moi et le Père, nous sommes un. » « Celui qui m'a vu a vu le Père[39]. »

Il existe bien d'autres expressions du même ordre, même si la réalité divine dépasse tout ce que l'on peut en dire. Ces expressions dépendent de la façon dont se produit cette perception. Il faut donc dire : « Il est ceci », mais également : *Toute chose disparaît [sauf Sa Face]* (28, 88). La réalité dépasse en fait tout ce que l'on peut en dire. « Si Ses attributs apparaissaient, Ses productions existenciées s'évanouiraient[40]. »

C'est à cet état de repli[41] du Prophète dans l'essence

38. Rapporté par Tabaranî (*Kanz al-'ummâl*, n° 1152).

39. Toutes ces théophanies se réfèrent à quelque chose de créé, quoiqu'elles indiquent différents modes de réalisation de la vision de Dieu.

40. Dernière partie de la *hikma* d'Ibn 'Atâ' Allâh n° 130.

41. *Intiwâ'* : sur ce terme, cf. les différents versets coraniques où apparaissent des mots tirés de cette racine *TWY*, comme Cor. (39, 67) et surtout Cor. (20, 12), qui mentionne la rencontre de Moïse avec son Seigneur dans la vallée sacrée de Tuwâ (même racine), après que ce dernier eut ôté ses « sandales », que le soufisme

de son Existenciateur, en vertu de sa proximité, que se réfère le verset suivant :

(10)

Et Il révéla à Son serviteur ce qu'Il lui révéla.

Le fait de mentionner « ce qui est révélé » en le faisant précéder du pronom relatif *mâ*, qui sert dans ce cas à renforcer l'indétermination du complément d'objet direct, indique qu'il s'agit de quelque chose d'ineffable, dont l'immensité dépasse tout ce que l'on peut en imaginer. Bornons-nous simplement à faire remarquer que le langage, qui procède par affirmation ou négation, n'a pas prise sur une telle réalité. C'est un rapt du cœur *(khatfa qalbiyya)* et un état non manifesté *(hâla ghaybiyya)*, au sujet desquels Dieu nous donne l'indication suivante :

(11)

Le cœur n'a pas simulé ce qu'il a vu[42].

Ici, la révélation s'effectue sous forme de rapt *(ikhtitâf)*, de face-à-face *(muwâjaha)*, de proximité *(qurb)* et de

interprète comme l'âme ou, plus généralement, les attributs caractéristiques de la nature humaine.

42. Ce verset peut être traduit de différentes façons : *Le cœur n'a pas inventé ce qu'il a vu* ; *Le cœur n'a pas traité de mensonge ce qu'il a vu* (il existe même une lecture *kadhdhaba* qui appuie ce sens) ; *Le cœur ne s'est pas trompé* (ou ne s'est pas fait d'illusions) *sur ce qu'il a vu*. La traduction que nous avons retenue ici découle du commentaire qu'en fait le cheikh et nous semble correspondre au sens littéral du mot *kadhaba*. Comme souvent, c'est l'interprétation ésotérique du Coran qui est la plus littérale. Pour le cheikh, le caractère ineffable de la vision est tel que tenter d'exprimer cette réalité, ce serait la « simuler » ou la « feindre », c'est-à-dire la contrefaire.

communication directe *(mushâfaha)*. C'est un état[43] *(hâla)* qui se caractérise par l'occultation[44] et ne peut être communiqué : seule l'expérience propre *(dhawq*[45]*)* peut y conduire, car le langage humain n'est pas à sa mesure, même celui de quelqu'un qui a reçu la « synthèse des paroles[46] ». En effet, le Prophète a facilité autant qu'il est possible de le faire la compréhension de ces choses, et malgré cela, beaucoup de ceux dont les cœurs sont tels des pierres[47] trouvent cela invraisemblable[48] : leur école de pensée *(madhhab)* finit par rejoindre les convictions des Juifs[49], et c'est ainsi que Dieu les admoneste :

---

43. Nous avons traduit ici *hâla* par « état », alors même que ce dernier terme français traduit généralement la forme masculine du même mot *(hâl)* : ce qu'il faut bien comprendre, c'est que cet emploi de *hâla* par le cheikh vise précisément à s'affranchir de la distinction classique : *hâl*/*maqâm* (état passager/station permanente).

44. Autrement dit, il s'agit d'un état non manifesté.

45. Le *dhawq* consiste à savourer ou goûter quelque chose. Un hadîth proverbial dit dans le même sens que « le ouï-dire est une chose et le constat direct en est une autre. » C'est la différence qu'il y a entre la foi et la certitude (au sens du terme *yaqîn*).

46. Allusion au hadîth : « J'ai reçu la synthèse des paroles *(jawâmi' al-kalim)* », qui évoque notamment la capacité du Prophète à englober et communiquer une multitude de significations dans les formes les plus concises et les plus universelles du langage.

47. *Man i'tâda l-jumûd.* Cette expression nous semble contenir deux idées : celle d'inertie et de passivité spirituelle en quelque sorte « minérale » et celle de rigidité dogmatique, d'où notre périphrase. Il s'agit ici de ceux des savants de l'extérieur, autrement dit des oulémas, qui rejettent les notions mêmes de réalité et de voie spirituelles comme cœur et but de l'islam. La suite montre que l'enseignement du cheikh rejoint jusque dans sa forme les critiques adressées par Jésus aux pharisiens.

48. Ou encore « inaccessible » *(ista'bada).*

49. Sur l'identification de la tradition à la Loi. Le cheikh ne vise pas ici la tradition en tant que telle mais un point de vue doctrinal

(12)

Allez-vous donc élever des doutes sur ce qu'il voit ?

Autrement dit, vous polémiquez et récusez les révélations sur l'Immensité et la Majesté dont il a été gratifié ! Or, vous n'avez pas le droit d'objecter quoi que ce soit à cette vision de Dieu dont il vous parle, car le cœur voit ce que les yeux ne peuvent voir ! Qu'en serait-il s'il vous parlait de ce que voient ses yeux eux-mêmes, s'agissant de la contemplation des Noms et des Attributs[50] ? *Croyez-y ou n'y croyez pas, c'est comme vous voulez !* (18,29).

---

et exotérique sur celle-ci, comme le terme *mu'taqâd* (« conviction », « croyance » mais aussi « doctrine ») lui-même l'indique assez clairement. Ce n'est évidemment pas le conditionnement d'une tradition par une forme d'expression exotérique de caractère fondamentalement *juridique* (comme d'autres traditions, en Grèce, en Inde ou ailleurs, peuvent prendre une forme *mythologique* par exemple) qui est en cause, mais la réduction de cet exotérisme à un formalisme légaliste étroit, qui constitue le « pharisaïsme » proprement dit (la « lettre qui tue » contre « l'esprit qui vivifie ») et dont on trouve le strict équivalent en milieu musulman (l'exotérisme musulman ayant lui aussi une forte composante juridique), comme le signale ici le cheikh (pour bien comprendre son point de vue, cf. à ce sujet son ouvrage *Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme*, qui est tout entier consacré à ce thème). Il est d'ailleurs assez paradoxal que l'islam, qui se définit lui-même comme la religion de la « facilité » *(dîn al-samâha)*, ne représente aujourd'hui pour beaucoup qu'un simple formalisme rigide et intransigeant. Ce commentaire du cheikh montre que cette tendance formaliste, fruit de l'ignorance et des limitations intellectuelles (d'ailleurs majoritaire aujourd'hui du fait du nivellement par le bas des moyens modernes de communication), s'accompagne inévitablement du rejet de l'idée que les contemporains du Prophète aient pu réaliser et transmettre les mystères divins.

50. Si la vision du cœur paraît plus acceptable du point de vue de la foi, c'est parce qu'on a plus facilement tendance à accepter que le cœur puisse percevoir des réalités spirituelles par rapport au

(13)
Il l'a vu, en vérité, lors d'une autre descente,
(14)
Au jujubier de la Fin,

Lors d'une autre descente (nazla), c'est-à-dire une autre fois. Si c'est le terme *nazla* qui est employé ici, c'est parce qu'il s'agit du point culminant du processus de condescendance *(tanazzul)*, car cette vision se produit dans le domaine sensible (ou physique), tandis que la précédente relevait du monde subtil (ou non corporel). Le Prophète réunit ainsi les deux visions : l'intérieure a pour objet l'Intérieur et l'extérieure l'Extérieur[51]. Le type d'annexion dans l'expression « jujubier de la Fin *(al-muntahâ)* » est une annexion de propriété : c'est comme s'Il disait : « le jujubier de la Fin *en Lui* », car Il a dit : *C'est en ton Seigneur qu'est la Fin* (53, 42).

Quant au jujubier, il désigne fondamentalement le support de la Manifestation. Certains disent que cette expression se réfère à l'Arbre du monde[52]. La relation

---

regard physique. Autrement dit, celui qui a déjà du mal à reconnaître que le Prophète ait pu Le voir par le cœur, comment accepterait-il qu'il lui dise qu'il Le voit également de ses propres yeux ! Cette seconde sorte de vision est, comme il est dit plus loin, plus extraordinaire que celle du cœur et plus difficile à accepter pour les gens.

51. *Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur* (57, 3). Dans sa lettre n° 178, le grand soufi Moulay l-'Arabî al-Darqâwî (cf. *Lettres sur la Voie spirituelle*, La Caravane, 2003), évoquant sa propre expérience, raconte que c'est dans la vision de l'Extérieur, dans le monde sensible, qu'a culminé sa contemplation de la réalité divine.

52. Symbole universel qui, sous cette appellation particulière *(shajarat al-kawn)*, donne son nom à un petit traité attribué à Ibn 'Arabî. Cf. Ibn 'Arabî, *L'Arbre du monde*, trad. M. Gloton, Les Deux Océans, 1982.

entre le jujubier et ce support, c'est qu'ils sont tous deux constitués de trois parties : épines, fruits et feuilles pour le jujubier, auxquels correspondent les *trois catégories*[53] en lesquelles se répartissent tous les êtres. *Dieu propose aux hommes des paraboles ; peut-être réfléchiront-ils*[54] *?* (14, 25).

Cette vision est certainement encore plus extraordinaire que la précédente, du fait qu'elle réunit les essences individuelles et rassemble ce qui est épars ; elle est pratiquement inaccessible à tout autre que Muhammad, sauf par héritage[55] : « Les savants sont les héritiers des prophètes[56]. » D'où le verset suivant :

---

53. *Azwâjan thalâtha* ; allusion à Cor. (56, 7).

54. Le cheikh est ici, comme souvent dans ce petit traité, très elliptique et laisse le soin au lecteur d'approfondir les pistes de « réflexion » qu'il lui fournit sur les rapports entre l'unité, le ternaire et l'Arbre du monde, symbole de la Manifestation universelle et de l'Homme universel *(al-insân al-kâmil)*.

55. Selon le Coran et le hadîth, le cycle de la prophétie se termine avec le prophète Muhammad, appelé de ce fait « sceau des prophètes ». Du point de vue initiatique, cet enseignement signifie que la vision totalisatrice de l'Homme universel, qui correspond au fait que *Dieu apprit à Adam tous les noms* (2, 31), s'actualise dans le dernier prophète et perdure en tant que lien entre l'homme et Dieu jusqu'à la fin du cycle correspondant : c'est cet héritage prophétique auquel le cheikh fait ici allusion.

56. Ce hadîth (cf. par exemple Abû Dâwud, *Sunan*, II, *kitâb al-'ilm, bâb al-hathth 'alâ tulb al-'ilm*, n° 3641) a deux niveaux d'interprétation, selon le sens que l'on donne au terme « savants ». Il peut s'agir des « experts » de la Loi révélée, à l'importante réserve près que les connaissances en question n'avaient pas dans l'islam traditionnel le caractère essentiellement formel auquel on semble les réduire aujourd'hui. Le second sens vise la connaissance de Dieu, et c'est celui que le cheikh a le plus souvent en vue lorsqu'il cite cette tradition.

(15)

Auprès duquel se trouve le jardin de la Demeure ;

Il représente l'objectif final de la connaissance de Dieu. Celui qui y parvient se voit recouvert par les lumières de la Présence divine. Plus encore, c'est l'univers tout entier qui est recouvert, à tel point qu'il ne peut rien voir sans voir Dieu dans cela même qu'il voit, conformément au hadîth déjà cité. C'est ce qu'indique le verset suivant :

(16)

Au moment où le jujubier était recouvert par ce qui le couvrait,

Il s'agit des lumières divines[57] qui l'enveloppent, l'englobent et le recouvrent : ainsi disparaissent toutes les réalités existentielles, quel que soit leur degré, quand surgissent les lumières des Noms et des Attributs : *Dieu est la lumière des cieux et de la terre* (24, 35).

C'est par l'effet de cette ultime théophanie, de cette *autre descente*, que Muhammad maîtrisa[58] cette vision par l'œil[59] qui venait ainsi compléter la vision par le cœur obtenue antérieurement. Dans cet état, son regard était

57. C'est d'ailleurs l'interprétation transmise par Anas et rapportée par Muslim.

58. *Tamakanna*, qui est un terme coranique, indique ici le passage du virtuel à l'effectif.

59. *Basariyya*. Sur cette vision par l'œil de la réalité divine, la tradition rapporte plusieurs interprétations de ce verset. Pour Anas, Al-Hasan et Ikrima notamment, selon le commentaire d'Ibn Kathîr, le Prophète vit son Seigneur de ses yeux, comme l'explique ici le cheikh.

l'œil de sa vision intérieure[60]. Voilà pourquoi Dieu l'a ainsi loué :

(17)
Son regard ne dévia pas ni ne déborda.

Autrement dit, son regard ne dévia pas du champ de sa vision intérieure ni ne déborda, c'est-à-dire n'alla pas au-delà ni ne se détourna de ce dans quoi le Réel *(al-Haqq)* se manifestait à lui : en réalité, il L'observait en toute chose. Il est celui, parmi toutes les créatures, qui connaît le mieux son Seigneur, et aucune manifestation de son Seigneur ne lui échappe, quelle qu'elle soit. Il en résulte que Muhammad intègre les deux visions, celle du cœur et celle de l'œil, comme le montrent les deux versets : *Le cœur n'a pas simulé ce qu'il a vu*, pour la première ; *Son regard ne dévia pas ni ne déborda*, concernant la seconde. Un hadîth dit dans le même sens : « J'ai vu mon Seigneur par l'œil et par le cœur. »

Sache que Dieu ne s'offre pas aux regards, de quelque manière que ce soit[61], sauf si les organes de perception se transforment, comme ce fut le cas pour le Prophète,

60. Sur cette transformation ou mieux cette identification de la vision oculaire à la vision intérieure, cf. Cheikh al-'Alawî, *Sagesse céleste – Traité de soufisme*, La Caravane, 2007, *hikma* n° 132. Ibn Kathîr cite dans son *tafsîr* (tome 4, p. 1191 de l'édition Dar al-Fikr, Beyrouth, 2002) un long hadîth où le Prophète commente lui-même ainsi le verset 11 : « Il a mis la lumière de mon regard dans mon cœur, et je L'ai alors regardé par mon cœur ».

61. Comme la raison ne peut comprendre ce dont il retourne, le cheikh met en garde contre certaines confusions ; il est facile de commettre l'erreur d'assigner une localisation à la réalité divine : c'est la pire des déviations, et c'est ce qui conduit à l'associationnisme *(shirk)*.

au point de s'identifier à la vision intérieure. Le *Rûh al-bayân*[62], citant l'auteur des *Ta'wîlât al-najmiyya*[63], rapporte qu'en Muhammad s'unissent la vue du domaine spirituel *(malakût)* et celle du monde physique *(mulk)*. Par la première, il voit l'intérieur de la réalité divine, c'est-à-dire ce qui correspond à Son Nom l'Intérieur. Par la seconde, il voit l'extérieur de la réalité divine, c'est-à-dire ce qui correspond à Son Nom l'Extérieur. Il est évident que l'Extérieur ne peut être contemplé que par quelque chose d'extérieur, tout comme l'Intérieur ne peut l'être que par quelque chose d'intérieur. Maintenant, tu diras peut-être : « Pourquoi l'œil de quelqu'un d'autre que lui ne pourrait-il pas Le voir en ce monde, alors même que rien ne peut s'interposer entre le regard et la théophanie divine ? » Pourquoi ce privilège ? Je dirais que cette incapacité à Le voir ne résulte en rien de la nature même des choses. Cet empêchement chez les autres n'est pas « congénital » mais résulte simplement d'un manque de préparation[64]. Comme l'a dit l'un des plus grands connaissants[65] : « S'ils ne peuvent voir la Réalité divine *(al-Haqq)* en cette demeure, c'est parce qu'ils ne connaissent pas véritablement la nature du monde créé *(al-khalq)*. Ils voient mais ne Le voient pas. » Autrement dit, ils ne réalisent pas que ce sur quoi se pose leur regard, c'est la Réalité divine. Ce qui la leur voile n'est donc rien d'autre que leur propre myopie spirituelle.

---

62. Commentaire ésotérique du Coran écrit par Isma'îl Haqqî (m. 1724).

63. Œuvre attribuée à Najm al-dîn al-Kubrâ (m. 1221).

64. *Isti'dâd* ne peut être traduit ici par « prédisposition ».

65. Cette citation provient de la même page des *Ta'wîlât al-najmiyya*.

Le privilège [du Prophète] s'explique par la perfection de son discernement[66] *(fatâna)*. Il savait de façon immédiate que le regard ne peut percevoir quelque chose d'inexistant, donc que ce qui est vu ne peut l'être que parce que la réalité divine s'y manifeste, les choses n'étant par elles-mêmes qu'un pur néant : c'est par ce cheminement que se produisit la vision de l'œil. Aussi, celui qui reçoit quelque chose de ce discernement prophétique pourra également observer d'une certaine façon comment Il se manifeste dans les êtres.

J'ajouterai que, s'il est dans la nature même de la vision du cœur de porter sur la réalité divine, il est en revanche difficile pour la vision oculaire d'y arriver en réunissant les essences individuelles et en englobant la diversité. Cette vision synthétique n'a lieu que lorsque l'Existence est recouverte par ce qui la couvre[67], par ces lumières de l'Unicité divine *(tawhîd)* irradiant[68] de l'arbre du *où que vous*

---

66. Ce discernement est le fruit d'une perception directe et non du raisonnement, et s'oppose à la myopie spirituelle (le terme arabe *balâda* a le sens littéral de « stupidité », « apathie », « abrutissement »). La réalité extérieure peut être contemplée de différentes façons, quoique l'organe et le sens physique soient les mêmes. Pour illustrer cela, on peut dire qu'un enfant ne voit pas les choses de la même façon qu'un adulte ou, de manière plus radicale, que les animaux ne voient pas la même chose que les êtres humains, tout en regardant la même chose. Dans le dernier chapitre de son ouvrage *Sagesse céleste – Traité de soufisme*, le cheikh souligne que cette faculté intellectuelle de perception est une caractéristique spécifique de la prophétie.

67. Paraphrase évidente du verset n° 16.

68. Litt. : « allumées ». Le cheikh fait ici allusion au verset (24, 35) : *Dieu est la lumière des cieux et de la terre ! Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre ; le verre est semblable à une étoile brillante. Cette lampe est allumée à un arbre béni : un olivier qui ne provient ni de l'Orient ni de l'Occident et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu ne la touche. Lumière sur lumière ! Dieu guide vers*

vous tourniez, là est la Face de Dieu (2, 115). C'est le point culminant de la réalisation, auquel Dieu fait ainsi allusion en parlant de Muhammad :

(18)

Il a vu, parmi les signes de son Seigneur, les plus grands.

Ce qui veut dire, « les plus grands » étant une expression superlative dont le premier terme est sous-entendu : « Il a vu les plus grands signes de son Seigneur. »

Sache que ces signes ne sont pas les mêmes que ceux dont il est question dans Sa Parole : *[...] pour que Nous lui fassions voir Nos signes* (17, 1), en raison du qualificatif « les plus grands ». Nous devons donc prendre conscience que ces signes ne relèvent ni du domaine existentiel, ni des théophanies des Noms et des Attributs. Ces signes portent en fait sur la contemplation des lumières de l'Essence sanctissime, et c'est pour cela qu'il s'agit des « plus grands ». Ces « signes » étaient pour lui supérieurs à tous les états qu'il avait traversés, et il y a ainsi fait allusion : « Il vient pour moi un moment où seul mon Seigneur peut me contenir. » Ainsi que cet autre hadîth : « Mon Dieu, augmente mon émerveillement[69] en Toi. » Si le signe en question était autre chose que la vision elle-même, il faudrait alors expliquer comment il aurait pu percevoir ce signe comme étant supérieur à tout le reste, puisque le verset le qualifie de « plus grand », et alors même qu'en réalité, *une satisfaction qui procède de Dieu est plus grande*[70] (9, 72).

Sa lumière qui Il veut. Dieu propose aux hommes des paraboles. Dieu connaît toute chose.

69. *Tahayyur*, litt. : « perplexité ».

70. Ce passage *a priori* obscur contient des allusions qui

Maintenant, sache que tout ce que nous venons de dire, concernant la contemplation de la réalité divine par la vue, paraît totalement invraisemblable à la plupart de ceux qui se définissent comme « savants », et encore plus aux autres ; parfois même, ils considèrent cela comme incompatible avec la foi et la raison. C'est ce que disent notamment les Mu'tazilites[71] en se basant sur le sophisme suivant : si cela était possible, il en résulterait que l'objet de la vision (Dieu) serait conditionné par la forme spatiale[72], sans quoi le regard ne saurait se poser sur lui. Ils pensent avoir ainsi résolu le problème, mais ils ne se rendent pas compte qu'un tel raisonnement doit alors logiquement être appliqué dans l'autre sens : il serait alors également impossible au regard de Dieu[73] de s'attacher

---

s'appuient sur une lecture grammaticale très précise. Cette analyse pas à pas conduit à découvrir des significations difficiles à discerner à première vue, mais qui s'avèrent évidentes une fois méditées. Les deux hadîths cités montrent que l'état (*hâla* : il ne s'agit ni d'un *hâl* ni d'un *maqâm*) dont il est question ici est celui de l'Identité suprême. Quant au « plus grand », s'agissant de la satisfaction, c'est ce qui vient de Dieu *(min Allâh)*.

71. Il s'agit d'une école de pensée des premiers siècles de l'islam, qui se caractérise principalement par son rationalisme et sa théorie de l'autonomie des actes humains.

72. Le *tahayyuz* en philosophie est la condition « spatiale » dans le sens où l'on dit qu'un état comme celui dans lequel se trouve actuellement l'être humain se caractérise par des conditions telles que le temps, l'espace, la forme, etc. Le cheikh n'entend pas toujours ce terme dans ce sens particulier mais l'universalise en quelque sorte à tout ce qui peut représenter un « conditionnement », une « détermination », donc une forme ou une autre de « limite ». Cf. à ce sujet *Sagesse céleste – Traité de soufisme, hikma* n° 141, qui est particulièrement éclairant pour comprendre ce terme et le présent passage.

73. Sous-entendu : dont nous savons sans aucun doute possible par le Coran qu'Il voit les êtres.

aux êtres de l'Existence, puisque pour que Son regard puisse se poser sur eux, il faudrait que ce regard soit conditionné par la forme spatiale qui est celle de l'être vu ; ce serait donc impossible[74] selon ce raisonnement, et nous devrions alors en déduire que Dieu ne peut percevoir ces êtres[75] – gloire à Lui ! Il est bien au-dessus de tout cela !

La seule façon d'échapper à ces contradictions est de faire confiance à ceux qui ont atteint cette phase de la réalisation spirituelle, qui est bien trop profonde pour qu'un raisonnement humain puisse en rendre compte : *Ne t'acharne pas sur ce que tu ne connais pas ; il sera sûrement demandé compte de tout : de l'ouïe, de la vue et du cœur* (17, 36). La vue devra donc rendre compte pour toutes ces fois où elle s'est fixée sur autre chose que Dieu ; idem pour l'ouïe, si elle écoute un autre que Dieu, et le cœur, si en lui survient autre chose que Dieu. Quelqu'un[76] a dit en ce sens :

Si, par inadvertance, le désir d'un autre que Toi
Me traversait l'esprit, je me considèrerais comme apostat.

D'ailleurs, Dieu S'adresse ainsi sur le ton du reproche à ceux dont le regard s'attache aux créatures et non à Lui :

---

74. Puisque, par définition, l'attribut divin de « vue », pas plus que Dieu Lui-même, ne saurait être limité ou conditionné.

75. Ce qui est encore plus exclu que ce qui précède. Ce passage illustre magistralement la différence entre le point de vue religieux ou exotérique, qui est celui de la théologie rationnelle, et celui de l'ésotérisme ou l'initiation ; il montre par ailleurs que si la « connaissance » dont il est question dans le soufisme est d'ordre « suprarationnel » (R. Guénon parlait d'« intuition intellectuelle »), cela n'empêche pas le connaissant de savoir « raisonner » comme les autres voire souvent mieux qu'eux.

76. Ibn al-Fârid, dans sa *Tâ'iyya l-kubrâ*.

(19)
Avez-vous vu al-Lat et al-'Uzza,
(20)
Et l'autre, Manat, la troisième ?

Autrement dit, vous trouvez invraisemblable et niez le fait que Muhammad se soit vu dévoiler la réalité des réalités, contestant la possibilité que son regard puisse se poser sur elle et elle seule ! Pourquoi ne pas plutôt vous blâmer vous-mêmes, s'agissant de votre propre regard, qui ne se pose que sur des objets créés, sources de tous vos désirs, objets qui n'ont pourtant aucune existence véritable et ne sont que des représentations illusoires et des formes inconsistantes. Eux-mêmes adressent ce message sans paroles à ceux qui sont capables de comprendre : *Nous ne constituons qu'une épreuve ; ne sois donc pas incrédule*[77] (2, 102).

Comment pouvez-vous donc vous limiter à cela et vous en remettre à ces illusions au point de les convertir en divinités[78] sur lesquelles votre regard se pose ? C'est ainsi que *vous avez vu al-Lat, al-'Uzza, et l'autre, Manat, la troisième*, ainsi que bien d'autres choses incompatibles avec la doctrine de l'Unicité divine, telles que votre casuistique et tous ces moyens auxquels vous recourrez sans cesse[79] : vous avez fini par vous fier bien plus à vous-mêmes qu'à Dieu, et c'est ce qu'Il vous dit :

---

77. Ou : « Ne sois donc pas voilé » *(fa lâ takfur)*.

78. Chaque époque a ses divinités, qui sont l'expression d'une façon de comprendre et de limiter la manifestation divine.

79. Les termes utilisés *('ilal, asbâb, wasâ'it)* appartiennent au lexique des sciences spéculatives. L'être humain contemple les effets de la manifestation divine par la lunette de la vision cosmologique ou idéologique du monde auquel il appartient.

(21)
Le mâle est-il pour vous, et pour Lui, la fille ?
(22)
Quel partage inique !

Votre partage est erroné et injuste, dans la mesure où vous vous attribuez à vous-mêmes plus qu'à Dieu[80]. Que représentez-vous pourtant, comparés aux Noms sanctissimes et aux Actes divins ? Vraiment, votre égarement est à son comble ! Autrement dit, ce que vous voyez et à quoi vous vous en remettez n'a pas d'existence réelle :

(23)
Ce ne sont vraiment que des noms que vous
et vos pères leur avez attribués.
Dieu ne leur a accordé aucun pouvoir.

Vous ne disposez d'aucune preuve définitive *(burhân)* de leur influence intrinsèque réelle sur l'existence ni de leur caractère permanent, en tant que sujets[81].

(23)
Vos pères ne suivent qu'une conjecture
et ce qui passionne les âmes,

---

80. Le partage en question porte sur l'essence et la substance ou tous les couples du même ordre (absolu/relatif, éternel/contingent, ciel/terre, forme/substance, *yang/yin*, *purusha/prakriti*, *dhât/hijâb*, etc.). L'inversion consiste ici à attribuer au domaine créé ou manifesté, à l'individu et à ses projections et productions, une réalité et une « solidité » usurpées, tout en reléguant la réalité divine dans le domaine du secondaire, de l'imaginaire ou du figuré.

81. Cette phrase, qui est en phase avec les principes mêmes du relativisme moderne, est évidemment susceptible de multiples applications.

Il est bien évident que l'âme n'apprécie que ce qui est en phase avec ses propres représentations illusoires, sachant qu'elle-même est une représentation de cette nature. *Or, la conjecture ne sert à rien face à la réalité* (53, 28).

Je dirai par ailleurs que l'âme, par nature, refuse d'être soumise à quoi que ce soit, pas même à la réalité divine. C'est pour cela qu'elle s'oppose autant qu'il est possible à ce qui, dans la doctrine de l'Unicité divine, suppose son propre anéantissement. Le caractère de cette opposition est variable, mais dans le meilleur des cas, elle se raccroche quand même à la nécessité des causes secondes et de l'intermédiation, et même si elle y renonce, elle continue à se considérer elle-même comme un symbole nécessaire, toujours jalouse de ses supposées prérogatives[82]. Et quand on lui signale [les implications de] la pure doctrine de l'Unicité, à savoir que la création n'est pas une chose à part, que Dieu seul dispose véritablement de l'être, en termes d'essence, de qualités et d'actes, elle tourne alors les talons en disant : *Nous n'avons jamais entendu pareils propos chez nos ancêtres, aussi loin que nous remontions dans le temps* (23, 24). Cette doctrine conduit à effacer les traces de l'âme de la table de l'existence, et c'est pourquoi dès qu'on en parle, elle se crispe : *Lorsque Dieu, en Son Unité, est mentionné, les cœurs de ceux qui ne croient pas à la vie future se crispent ; mais si l'on en mentionne d'autres*[83]*, ils se réjouissent* (39, 45). Cette

82. Pour traduire ce passage très elliptique, il a fallu un peu développer en français. C'est un abrégé d'une explication qu'on trouve bien détaillée dans *Sagesse céleste – Traité de soufisme*, *hikma* n° 2. Cet instinct naturel de « survie métaphysique » s'explique par le fait que l'homme est « créé à l'image de Dieu », ce qui le conduit à s'affirmer sur tous les plans.

83. Ici encore, la lecture du cheikh est aussi littérale qu'ésotérique car le verset oppose *Allâh wahdahu*, c'est-à-dire Dieu en tant qu'Unité absolue, aux autres en dehors de « Lui » ou de « cela ».

façon d'être est une caractéristique fondamentale et incontestable de *l'âme instigatrice du mal*[84] (12, 53).

(23)

Alors que la direction de leur Seigneur leur est parvenue.

Mais, pour celui qui est guidé, *que de signes contiennent les cieux et la terre ! Mais les hommes passent à côté et s'en détournent* (12, 105). C'est ainsi que les livres célestes et les récits prophétiques[85] contiennent de nombreuses allusions à l'Unicité pure, mais les âmes ont un penchant pour la terre et s'accrochent obstinément au niveau de l'analogie et de l'opposition[86]. Pourtant Ses Paroles : *Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu* (2, 115) ; *Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur* (57, 3) n'effacent-elles pas toute trace d'un autre que Lui ? Tout comme : *Vois et entends par Lui !* (18, 26) *Dieu est la lumière des cieux et de la terre !* (24, 35). Un hadîth dit également : « Si vous faisiez descendre une corde jusqu'à la septième terre, vous tomberiez sur Dieu[87]. » Il y a bien d'autres références du même ordre, et toutes servent à nous faire prendre conscience de l'omniprésence *(ihâta)* divine, une omniprésence consubstantielle [et non d'ordre spatial], c'est-à-dire : Lui, et rien d'autre[88].

---

84. C'est l'un des états de l'âme, selon la typologie qu'en établit la Révélation, typologie qui inclut par exemple : l'âme sereine *(mutma'inna)*, l'âme satisfaite *(râdiya)* de Dieu et l'âme agréée *(mardiyya)* par Lui.

85. Ces livres et récits sont justement *ces signes des cieux et de la terre* : les livres sont le fruit d'une « descente », tandis que les récits prophétiques sont inspirés au cœur de l'homme.

86. C'est-à-dire aux réalités formelles.

87. Tirmidhî, *Sunan, Tafsîr sûra* 57.

88. Allusion au fameux hadîth : « Dieu était et il n'y avait rien

Les allusions à cette doctrine ésotérique[89] de l'Unicité ont donc bien été faites par les envoyés de Dieu, mais leur juste compréhension dépend des facultés de chacun. *Certains se lèsent eux-mêmes, d'autres restent limités et d'autres rivalisent dans l'excellence par la permission de Dieu* (35, 32). Ainsi, l'âme ne peut prétexter : *Personne ne nous avait avertis* (5, 19). Autrement dit, elle ne peut prétendre que personne n'est venu lui parler de cette station spirituelle exclusive, *et c'est Dieu qui dispose de l'argument irréfutable* (6, 149). On trouve un exemple d'un tel argument dans les paroles d'Abraham (6, 76) : *Lorsqu'il vit une étoile, il dit : « Voici mon Seigneur ! »* Mais il se rendit compte que les cœurs n'étaient pas disposés à accepter les réalités spirituelles totalement brutes, et c'est pourquoi Dieu le soulagea d'avoir à se préoccuper des limitations de son peuple en disant : *Nous élevons qui Nous voulons de degré en degré*[90] (6, 83). Quelqu'un qui connaissait cette station a écrit ces vers :

Tu te manifestes dans un autre pour réjouir l'œil,
Mais moi, je ne vois que Toi,

---

avec Lui », dont cet ouvrage entend montrer qu'il faut l'entendre au présent le plus actuel.

89. *Al-khâss* est, par définition, ce qui est réservé ou spécifique, et s'oppose à *al-âmm*, « ce qui est commun, général et public ». S'agissant ici de *tawhîd*, on retrouve bien l'opposition entre un *tawhîd* qui est celui de la théologie religieuse et un autre qui vise à la connaissance directe de l'Unicité divine.

90. Pour un commentaire plus détaillé de ce récit coranique, cf. *Sagesse céleste – Traité de soufisme, hikma* n° 143. Le cheikh suggère que les visions successives d'Abraham étaient un message « adapté » à son peuple, dont la tradition reposait sur un socle de connaissances astrologiques. C'est l'incapacité de son peuple à dépasser le point de vue cosmologique qui l'amène à conclure : *Je n'aime pas ce qui disparaît.*

Tout comme avant moi Abraham
Scrutait les astres d'un regard attentif[91].

Tous ceux qui ont été autorisés par Dieu à appeler les gens à Lui ont fait tout leur possible pour témoigner de Lui, *afin qu'après la venue des envoyés, les hommes n'aient aucun argument à opposer à Dieu*[92] (4, 165). On en trouve beaucoup d'exemples ; il y a notamment le cas de Jacob qui disait, selon la Torah, dans le Livre de la Genèse[93] : « Le Dieu Tout-Puissant m'est apparu à Luz, dans le pays de

91. *Qallaba qablî.* Il y a ici un jeu de mots difficile à rendre, à partir de la racine *QLB* dont on tire *qalb*, « cœur », mais également *qallaba*, qui veut dire « scruter » lorsqu'il est employé avec *nadhar* ou *tarf* comme ici, et qui signifie, dans un sens plus général, « retourner » et donc « inverser », ce qui est une allusion à cette résorption ou identification de la vision oculaire à la vision intérieure, dont il a été question plus haut ; cf. *Sagesse céleste, hikma* n° 132 : « C'est pourquoi la vision intérieure ne voit pas les êtres créés *(khalq)*, car ceux-ci n'ont pas de réalité propre dans l'absolu ; le regard ne fait que les percevoir en tant que surimpression figurative *(majâz)* et non en tant que substance réelle, la réalité ne pouvant être perçue, encore une fois, que par la vision intérieure. C'est donc elle qui apporte une connaissance réellement profitable des choses, et lorsque la vue se *résorbe* dans la vision intérieure, l'homme tout entier devient vision intérieure. » Enfin *qabl*, « avant », est l'anagramme de *qalb*, « cœur ».

92. Chaque révélation apporte un enseignement sur l'Unicité adapté aux conditions de temps et de lieu des peuples auxquels elle s'adresse.

93. Genèse (48, 3). C'est au chapitre 28 de la Genèse qu'est détaillée la vision de l'échelle de Jacob, symbole du cheminement initiatique et de la traversée des états et des stations spirituels. Luz est le nom originel de Béthel (« la maison de Dieu »). Cf. à ce sujet René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. VII, « Luz ou le séjour d'immortalité » et, du même auteur, « Le symbolisme de l'échelle », p. 318, dans *Symboles de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1986. Luz s'écrit *lawz* en arabe, langue dans laquelle ce mot signifie comme en hébreu « amande », mais désigne également, d'une façon générale, tous les

Canaan... » Dans le Livre de l'Exode[94], Moïse dit que Dieu lui est apparu dans une flamme de feu, ce feu dont il parle également dans le Coran : *J'ai aperçu un feu* (28, 29). Dans l'Évangile, les exemples abondent, de même que dans la *sunna*[95], où tout est dit.

Nous avons cité ces exemples afin de bien mettre en évidence que les paroles de tous les messagers, des plus anciens aux plus récents, indiquent qu'il faut savoir voir au-delà de l'apparence des choses, qu'elles n'ont pas été créées en vain[96] et ont au contraire une grande importance, du fait qu'Il se manifeste en elles, ou disons à travers elles[97], afin que notre attention ne se limite pas

---

fruits à coque tels que les diverses noix et noisettes, ce qui rejoint l'idée d'inviolabilité associée à ce nom mise en évidence par René Guénon.

94. Au chapitre 3.

95. C'est-à-dire ici les « dits » du Prophète. La *sunna*, pour un musulman traditionnel, c'est l'ensemble des paroles, des actes et des états intérieurs du Prophète. Ce terme est tellement galvaudé que beaucoup semblent avoir perdu de vue son sens originel, sous l'effet d'un glissement sémantique résultant lui-même d'une réduction de la religion à un juridisme de plus en plus desséché.

96. Allusion à Cor. (75, 36).

97. En elles *(fîhâ)* pour qui Le contemple directement, et à travers elles *(bihâ)* pour celui dont la contemplation est indirecte. Un exemple traditionnel de la façon dont il faut comprendre cette « contemplation indirecte » est fourni par le hadîth suivant (Muslim, *Sahîh*, IV, *kitâb al-birr wa l-sila wa l-âdâb, bâb fadl 'iyâda l-marîd*, n° 43/2569) : « Dieu dira au Jour du Jugement :

– Ô fils d'Adam ! Je suis tombé malade et tu ne M'as pas rendu visite.

– Ô Seigneur ! Comment Te rendrais-je visite alors que Tu es le Seigneur des mondes ?

– Ne sais-tu pas que Mon serviteur Untel est tombé malade et que tu ne lui as pas rendu visite ? Ne sais-tu pas que, si tu lui avais rendu visite, tu M'aurais trouvé auprès de lui ?... »

aux formes extérieures *(madhâhir)* mais se porte d'abord sur ce qu'implique Son Nom « l'Extérieur ». Car, enfin, si le ciel n'était que simple ciel et la terre que simple terre, je veux dire : s'ils ne cachaient pas autre chose que le langage ne peut exprimer, Dieu n'aurait pas fait ainsi l'éloge d'Abraham : *Ainsi avons-Nous montré à Abraham la réalité spirituelle* (malakût) *des cieux et de la terre pour qu'il acquière la certitude* (6, 75). C'est ainsi que nous savons, comme le dit le dicton, qu'il faut « bien chercher ce qui se cache dans les recoins », comme l'indique le verset (10, 101) : *Dis : « Considérez ce qui est dans les cieux et sur la terre*[98]*. »* Ces versets et bien d'autres doivent nous faire prendre conscience que c'est Dieu *qui surplombe chaque être et chacune de ses acquisitions*[99]. Un grand connaissant contemporain[100] a dit en ce sens : « Si tu veux dépasser le degré auquel se limitent les spécialistes de la preuve logique et de l'argumentation, alors répète : *"C'est Lui qui surplombe chaque être et chacune de ses acquisitions"*, puis vois si tu arrives à trouver un autre que Lui qui soit autonome et immuable. Tu verras que tout le reste disparaît et se renouvelle à chaque instant, et une fois réalisé ce constat, tu n'auras plus besoin de preuve ou d'explication : *Il est*

98. Cf. *Sagesse céleste – Traité de soufisme*, *hikma* n° 143 : « Et s'Il n'a pas dit : "Considérez les cieux et la terre", c'est pour nous dissuader de nous attacher à leur aspect corporel [...]. Le but n'est pas de voir les récipients *(awânî)* mais bien plutôt les significations *(ma'ânî)* qu'ils renferment... »

99. Cor. (13, 33), où *qâ'im*, traduit ici par « surplombe », admet évidemment plusieurs traductions. Le terme *kasabat* est souvent interprété en théologie en fonction de la théorie de l'acquisition *(kasb)* d'actes par ailleurs nécessairement créés par Dieu puisque *Dieu vous a créés, vous et ce que vous faites* (37, 96).

100. Selon une note de la première édition, il s'agissait de « l'un de nos frères de Fès ».

le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur (57, 3), à tout stade[101] et à tout moment : "Dieu était et il n'y avait rien avec Lui[102]" ; "Il est maintenant tel qu'Il était[103]." »

C'est ainsi que les enseignements allusifs des savants par Dieu conduisent ceux qui y prêtent attention aux plus hauts degrés de l'excellence[104], *mais Dieu guide qui Il veut* (2, 272). Comme Dieu sait qu'il est dans la nature foncière du guide spirituel *(murshîd)* d'espérer guider l'ensemble des créatures, et c'est tout particulièrement le cas de l'Élu, Muhammad, avec sa communauté, Il souhaite que ce dernier s'en remette, dans l'accomplissement de sa noble mission, aux implications de la volonté divine et aux conditions du Décret[105], afin qu'il ne s'afflige pas de la résistance de ceux qui s'opposent à son message. Voilà pourquoi Il lui dit :

(24)

L'homme aura-t-il ce qu'il désire ?

Autrement dit, un homme, quel qu'il soit, ne peut réaliser, parmi ses désirs, que ce qui est conforme au Décret. Ô guide, ton vif désir[106] de guider les gens ne

---

101. Allusion à Cor. (71, 14).

102. Bukhârî (*Sahîh*, II, *kitâb bad' al-khalq, bâb mâ jâ'a fî qawl Allâh wa huwa lladhî yabda'u l-khalq...*, n° 3018).

103. Selon 'Ajlûnî (*Kashf al-khafâ'*, n° 2011), cette maxime ne fait pas partie du hadîth : il s'agit d'un commentaire réalisé ultérieurement par les soufis. Les maîtres shâdhilîs citent en général ces deux phrases ensemble sans plus de précision, comme le fait ici le cheikh.

104. Selon le fameux hadîth qui distingue trois degrés dans le *dîn* : la soumission *(islâm)*, la conviction *(îmân)* et l'excellence *(ihsân)*.

105. La Volonté *(irâda)* s'exprime dans les conditions fixées par la Loi révélée, tandis que le Décret englobe toute possibilité de manifestation.

106. Allusion à Cor. (9, 128), qui exprime cette tendance foncière

doit pas s'opposer en toi à la remise confiante à Dieu ! Car, sinon, *tu souhaiterais pouvoir trouver un tunnel dans la terre ou une échelle dans le ciel pour leur rapporter un signe, mais si Dieu l'avait voulu, Il les aurait tous guidés* (6, 35-36) et, de fait, Il ne l'a pas voulu[107]. Et s'Il les avait tous guidés, ce qu'implique la sagesse divine n'aurait pas de sens, à savoir que *certains d'entre eux sont dans le paradis et d'autres en enfer* (42, 7). C'est ce que l'on peut déduire de Sa parole :

(25)

La vie dernière, comme la première, appartient à Dieu.

Ces deux demeures appartiennent à Dieu : c'est Lui qui agit et choisit[108]. C'est la sollicitude divine envers Muhammad qui s'est chargée de le soulager de l'affliction que lui causait le comportement hostile des gens de son peuple, qui le rejetaient avec brutalité et dédain, et lui résistaient malgré tout ce qu'il faisait pour s'adapter à

---

du Prophète et du guide héritier de la prophétie dont il est question juste au-dessus.

107. Le verbe *shâ'a* évoque l'idée de volonté, tout comme l'*irâda* ; mais alors que cette dernière porte sur la volonté divine en tant qu'elle est conditionnée par le mandat ou l'ordre divin *(amr)*, la *mashî'a* n'est, elle, conditionnée par rien et peut être mise en relation avec le décret divin *(qadar)*.

108. La manifestation ou la création, selon le point de vue adopté, exprime la distinction *(certains d'entre eux... d'autres)*, qui se caractérise par une dualité complémentaire déterminée par la sagesse divine *(hikma)* : *Gloire à Celui qui crée tous les complémentaires, parmi ce qui surgit de la terre, parmi vous-mêmes et tout ce que vous ne connaissez pas* (36, 36). La vie et la mort, ce monde et l'autre, le paradis et l'enfer sont des créations complémentaires. Aucune n'existe sans son complémentaire, *et Dieu, par-delà eux-mêmes, englobe tout* (85, 20).

eux. Il leur enseignait la vérité, leur témoignait de l'affection, intercédait pour eux afin que Dieu les guide, ouvertement et en secret, et tout cela malgré les mises en garde divines contre son vif désir[109] [de les guider] telles que : *Tu ne guides pas qui tu aimes, mais c'est Dieu qui guide qui Il veut* (28, 56) ; *Il n'appartient ni au Prophète ni aux croyants d'implorer le pardon de Dieu pour les polythéistes, fussent-ils leurs proches* (9, 113) ; *Demande pardon pour eux ou n'en fais rien* (63, 6) ; *Le mandat divin ne te regarde pas* (3, 128), parmi beaucoup de ces versets qui remuent les entrailles. Muhammad se reprochait peut-être à lui-même de rester en deçà de sa mission lorsqu'il voyait que son peuple ne répondait pas favorablement à son appel, malgré tous ses efforts pour obtenir son assentiment. Pour le rasséréner et l'engager à persévérer, Dieu dit :

(26)

Que d'anges dans les cieux
dont l'intercession sera inutile...

Ainsi, ce qui arrive n'est pas le fruit d'une déficience de ta part ou de celle des autres intercesseurs, quant à votre mission ; l'intercession intervient conformément à la volonté divine *(irâda)* :

---

109. Si l'on observe dans la Bible l'attitude des messagers antérieurs, y compris dans un certain nombre de paroles évangéliques, on constate qu'ils furent bien plus sévères avec leur peuple que Muhammad. Il est historiquement assez évident que ce dernier a su se concilier ses adversaires et éradiquer leur polythéisme grâce à sa générosité et à ses efforts d'adaptation. La tradition musulmane lie cette faculté exceptionnelle à la fonction d'intercession universelle du Prophète, telle qu'elle s'exprime dans le corpus du hadîth.

(26)

Sinon après que Dieu l'aura permise pour qui Il voudra et avec Son agrément.

Autrement dit, aucune créature ne peut influer et nul ne peut intercéder sans autorisation préalable du Miséricordieux, autorisation de qui Il veut pour intercéder en faveur de qui Il veut[110]. Ainsi, l'intercession provient en réalité de Dieu lui-même : *Ceux qui obéissent au Prophète obéissent à Dieu* (4, 80) ; *Ceux qui te prêtent serment d'allégeance ne font que prêter serment à Dieu* (48, 10). Ce qui signifie qu'il nous faut considérer l'intercession comme provenant de Dieu directement, quand bien même elle se produirait par l'intermédiaire d'intercesseurs autorisés : *Ce jour-là, la décision appartiendra à Dieu* (82, 19).

D'un autre côté, cela n'empêche en rien que, lorsqu'Il manifeste, en qui Il veut et comme Il veut, la miséricorde, la compassion et l'intercession à profusion, comme dans le cas de Muhammad, c'est précisément pour contrecarrer les effets de la colère divine dans ce monde et dans l'autre. En fait, c'est la réalité divine Elle-même qui s'oppose à Elle-même, selon ce qu'impliquent les différents Noms divins et Qualifications sanctissimes. Chacun d'entre eux produit les effets qu'implique Sa propre nature, et c'est pourquoi Muhammad disait : « Je cherche refuge auprès de Ton agrément contre Ta colère. Je cherche refuge auprès de Toi contre Toi[111]. » C'est la manière la plus parfaite de voir Dieu comme agent et objet de l'acte à la fois, pour l'ensemble des manifestations d'agrément ou de colère qui peuvent se présenter.

---

110. Allusion à Cor. (78, 38).

111. Nasâ'î, *Sunan*, III, *kitâb al-iftitâh, naw' âkhar.*

Mais cette façon de voir les choses dépasse l'entendement humain. Ainsi, ne t'afflige pas, ô prophète, de leur incapacité à comprendre ce que représentent les apparences créées, puisque tu vois bien que :

(27)
Ceux qui ne croient pas à la vie future donnent aux anges des noms de femmes.

Comment espérer de la part d'intelligences aussi médiocres qu'elles puissent recueillir les connaissances divines et les théophanies mystérieuses, alors qu'elles sont obnubilées par leurs superstitions inconsistantes et qu'elles sont incapables de s'en défaire ? Et d'ailleurs, jusqu'à aujourd'hui, il a toujours existé des gens dont l'attitude est similaire : *Ils discutent au sujet de Dieu sans rien y connaître* (22, 3), n'écoutant rien ni personne et ne cessant d'objecter.

(28)
Ils n'en ont aucune connaissance ; ils ne font que conjecturer.

C'est le voile qui empêche de percevoir les réalités spirituelles[112] telles qu'elles sont ; ainsi, en dehors des gens de la certitude et de la lumière évidente, ceux qui se consacrent à étudier les sciences traditionnelles n'ont aucune connaissance de ce qu'est la Réalité divine *(al-Haqq)* : *Ils ne font que conjecturer* (53, 28). C'est pourquoi leur degré de foi varie : tantôt il s'élève, tantôt il baisse,

112. La *haqîqa* (pl. *haqâ'iq*) est la véritable nature d'une chose quelconque, en tant qu'elle est une expression de la vérité ou réalité divine *(al-Haqq)*.

et l'on ne peut savoir où ils en seront au terme de leur vie. C'est la conséquence de leur ignorance à l'égard de la réalité spirituelle des choses, au contraire des véritables savants par Dieu, qui eux connaissent les choses dans leur principe même, étant entrés dans les maisons par la porte d'entrée[113] : ces derniers se sont vu dévoiler les réalités de l'Essence synthétisant tous les Noms et Attributs et connaissent donc Dieu d'une façon qui est conforme à ce que Sa Majesté exige[114]. Leur connaissance provient d'un dévoilement et d'un constat direct, et non d'arguments ou de preuves[115] : voilà ceux que l'on peut véritablement qualifier de « savants », car la science consiste à percevoir l'objet tel qu'il est, sans voile ; ils témoignent donc de l'Unicité de Dieu tout comme Dieu Lui-même en a témoigné : *Dieu, les anges et les détenteurs de la science témoignent qu'il n'y a pas de divinité si ce n'est Dieu* (3, 18). Ainsi, celui qui n'a pas atteint ce degré ne peut être qualifié de savant ; autrement dit, il n'est pas un

113. Allusion à la parabole contenue dans le verset (2, 189). L'idée générale de cette expression arabe idiomatique, c'est qu'il faut faire les choses selon l'ordre prévu et/ou respecter les responsables qui les ont en charge. Ici, comme c'est très souvent le cas dans ses ouvrages (cf. notamment *Sagesse céleste – Traité de soufisme, hikam* n° 38, 39 et 57), il s'agit pour le cheikh de rappeler que la connaissance des réalités spirituelles ne s'acquiert qu'auprès des « gens de Dieu », qui en sont la porte d'entrée indispensable, et non par l'étude extérieure, qui représente, selon les cas, une simple fenêtre ou pire un accès dérobé (quand les règles de base de transmission du savoir extérieur n'ont elles-mêmes pas été respectées). Ce type de parabole est fréquent dans la culture arabe, comme on le voit, par exemple, dans le hadîth bien connu : « Je suis la cité de la science et 'Alî en est la porte. »

114. Cf. Cor. (2, 30-33).

115. C'est-à-dire qu'elle n'est pas le fruit du raisonnement, fondement de toutes les sciences extérieures.

savant par (ou au sujet de) Dieu, même s'il peut éventuellement être considéré comme un expert des règles religieuses établies par Dieu. Or, le rang d'une science dépend de son objet ; celui qui ne distingue pas les secrets immuables et les lumières éternelles qui se cachent derrière les êtres existenciés n'est pas à l'abri des suggestions psychiques, des doutes, des illusions et des conjectures, et si, parmi tout cela, la conjecture[116] représente un moindre mal, elle ne vaut rien en comparaison de la certitude :

(28)

La conjecture ne sert à rien face à la Vérité.

Il est vraiment étonnant que ces gens[117], vu leur situation, *ne désirent aucun changement* (18, 108), malgré les doutes et les suggestions qui les assaillent. Ils ont en fait tourné le dos à Dieu et ne se préoccupent absolument pas de se concentrer intégralement et comme Elle le mérite sur l'Essence sanctissime, en oubliant le reste. Comme c'est tout le contraire qu'ils font, remplaçant le

116. En effet, *al-dhann* est la seule de ces quatre dispositions de l'âme qui peut s'avérer positive, comme lorsque l'on a bonne opinion d'autrui *a priori*. Cf. par exemple Cor. (24, 12) ou le fameux hadîth *qudsî* : « Je suis conforme à l'opinion *(dhann)* que Mon serviteur se fait de Moi ; qu'il pense donc du bien de Moi. »

117. Comme on le voit tout au long de ce commentaire, le cheikh distingue fermement, à partir des termes *'ilm* (traduit par « science ») et *'ulamâ'* (traduit par « savants »), la connaissance directe des réalités spirituelles, qu'il réserve aux « gens de Dieu », de la connaissance extérieure qui est celle des différents corps de savants dans le monde musulman ou ailleurs (cf. à ce sujet *Sagesse céleste – Traité de soufisme*, *hikma* n° 51). Bien sûr, l'une n'exclut pas l'autre, mais le « ton » assez sévère du cheikh mérite réflexion.

spirituel par le sensible et le cœur par l'âme[118], il faut éviter de les fréquenter, conformément à ce que Dieu dit à Son Prophète :

(29)

Écarte-toi donc de celui qui tourne le dos à Notre Souvenir* (dhikr) *et qui ne désire que la vie de ce monde.

Autrement dit, évite-le totalement et ne te préoccupe absolument pas, en ton cœur, d'essayer de le faire changer : « Les voies permettant à chacun d'accomplir son destin lui seront facilitées[119]. » *Que tu les avertisses ou non, ils ne croiront pas ; tu n'avertis en réalité que celui qui suit le Rappel*[120] (36, 10-11), et non celui qui s'en détourne et *prend comme divinité ses propres passions* (45, 23). Cela concerne tout particulièrement celui dont le cœur est totalement subjugué par l'amour de ce monde[121], car il

118. Le cœur, en tant qu'organe de contemplation, par l'âme soumise aux désirs individuels : cf. Cor. (2, 61).

119. Bukhârî, *Sahîh*, III, *kitâb al-tafsîr, bâb fasanuyassiruhu li l-'usrâ*, n° 4666.

120. Litt. : « qui suit le *dhikr* » : en citant ici ce verset (36, 11), en commentaire d'un autre verset qui parle de *Notre dhikr*, le cheikh suggère que l'écoute véritable et l'assimilation complète du sens des paroles prophétiques dépendent d'abord de la capacité de concentration *(dhikr)* sur Dieu.

121. Le point de vue exotérique limite souvent la notion de *dunyâ* à une simple critique de l'accumulation des « biens de ce monde ». Dans le soufisme, elle vise essentiellement les prétentions et l'ambition dans le domaine spirituel. Cf. *Sagesse céleste – Traité de soufisme, hikma* n° 96 : « Abandonner ce monde pour mieux l'obtenir est encore pire que de s'y consacrer » et le commentaire qu'en donne le cheikh al-'Alawî : « Il s'agit ici du cas de la personne qui renonce extérieurement à quelque avantage de ce bas monde en vue d'en obtenir beaucoup plus. C'est donc bien pire que de s'y consacrer

n'y a aucun moyen de le guider, vu son état d'extinction et d'absorption par ce monde qu'il chérit, dont il fait son unique objectif et qui lui fait oublier tout le reste : « On est l'esclave de ce qu'on aime. » C'est donc sa nature foncière qui le conduit à ne rien voir ou ne rien entendre d'autre que ça, de même qu'elle l'amène à sous-estimer ceux qui suivent une autre voie et parlent d'une autre réalité. J'ai moi-même testé nombre de ces personnes intérieurement dominées par l'amour de ce monde, et j'ai vu qu'elles n'étaient qu'une enveloppe extérieure sans contenu : *Ils ont des cœurs mais ils ne comprennent pas, des oreilles mais ils n'entendent pas* (22, 46). Ils disent : *« Nous entendons bien ! », alors qu'il n'en est rien* (8, 21). *Leurs cœurs sont distraits* (21, 3). J'ai donc compris qu'ils étaient des sortes d'allégories destinées à nous faire méditer : *Alors méditez cela, vous qui êtes doués d'intelligence !* (59, 2) *Ils sont semblables aux bestiaux ou plus égarés encore : voilà ceux qui sont insouciants !* (7, 179).

La Révélation ayant fortement critiqué ces gens-là, elle appelle alors l'auditeur à faire preuve de modération, afin qu'il évite tout extrémisme dans sa conception des créatures, extrémisme qui le conduirait à leur refuser toute

---

ouvertement, c'est-à-dire susceptible d'appeler un châtiment plus terrible, car une telle personne fait du renoncement un moyen pour arriver à ses fins. La piété extérieure devient ainsi un véritable péché, puisqu'il s'agit alors d'un simple moyen pour arriver à un objectif qu'il serait impossible d'atteindre autrement ; c'est, par exemple, le cas de celui qui veut atteindre une certaine renommée (spirituelle), se faire de la publicité ou réaliser ses ambitions. Malheur à lui, il aurait mieux fait de se consacrer à ce monde ouvertement ! » Enfin, le sens à la fois métaphysique et littéral de ce superlatif, *al-dunyâ*, est « ce qui est le plus bas ou le plus proche » : il ne s'agit donc pas du support en tant que tel, mais d'une façon de percevoir la réalité en la limitant à ses apparences immédiates.

excuse et à ne pas prendre en compte la sagesse du Décret :

(30)
Voilà, dans la science, le niveau qu'ils ont atteint.

Il est donc nécessaire pour celui qui jette un regard intellectif *(basîra)* sur les êtres de les contempler, toutes catégories d'être humain confondues, par l'œil de la compassion. Cela signifie que nous devons comprendre qu'aucune créature ne peut agir en marge de la sagesse divine et qu'en fait tout ce qui existe, sous quelque mode que ce soit, s'insère nécessairement dans un ordonnancement divin qui lui donne son véritable sens[122]. C'est cela le point de vue de l'élite des témoins de l'Unicité, et l'un d'eux disait en ce sens :

Il ne s'agit pas d'un jeu, les hommes n'ont pas été créés en vain,
Quand bien même leurs actes manqueraient de droiture.
Toute leur existence est régie par les Noms divins,
Mais la sagesse par laquelle l'essence qualifie le statut s'accomplit,
Ses deux Poignées les manipulent et les contrôlent,
L'une des Poignées conduit aux bienfaits et l'autre à la perdition.
C'est ainsi, que l'âme le sache ou qu'elle l'ignore,
Quand on lui lit le Furqân[123] *chaque matin !*

---

122. Ne pas comprendre cela, c'est supposer qu'il puisse y avoir un dualisme irréductible dans la manifestation divine. René Guénon disait en ce sens que « les désordres possibles ne sont tels qu'en tant qu'on les envisage en eux-mêmes et "séparativement", et que ces désordres partiels s'effacent entièrement devant l'ordre total dans lequel ils rentrent finalement, et dont, dépouillés de leur aspect "négatif", ils sont des éléments constitutifs, au même titre que toute autre chose. »

123. Le *Furqân* distingue le vrai du faux. C'est l'un des noms du Coran en tant que Livre universel. Ses versets sont appelés signes

Tout se passe comme si Dieu disait à Son prophète : « *Écarte-toi donc de celui qui tourne le dos à Notre Souvenir*, mais dans ton cœur n'objecte rien, et ne t'oppose pas à ce qu'il est, car sinon tu perdrais de vue le secret du Décret. »

Maintenant, je dirai que l'homme ne peut arriver à s'en remettre totalement et parfaitement à Dieu qu'une fois que les secrets cachés de l'Arrêt *(qadâ')* et du Décret[124] *(qadar)* lui ont été dévoilés. Même la réflexion la plus profonde ne peut lui permettre de percevoir la guidance divine *(hidâya)* au milieu de l'égarement, l'ordre pur au sein du chaos ; même si cela lui paraît clair d'un certain côté, il éprouve toujours une difficulté à le comprendre d'un autre point de vue, sauf quand le décrété se résorbe dans la réalité du Décret, et le Décret dans la réalité de Celui qui décrète : c'est seulement à ce moment-là qu'il n'a plus la moindre incertitude sur tout ce qui est du ressort de la volonté divine *(irâda)*. Il voit alors toute chose comme résultant d'un dessein excellent et douée d'un développement parfait[125]. Mais attention ! La sagesse divine est

---

(âya), terme qui s'applique également à la Création : *Parmi Ses signes, il y a la création des cieux et de la terre, la diversité de vos langues et de vos races*... (30, 22) : Ses signes peuvent donc être lus dans le Livre de l'existence.

124. La notion de *qadâ'* peut être illustrée par le verset (2, 117) : *Lorsqu'Il arrête une chose, Il lui dit simplement « Sois ! » et elle est.* Le *qadar* correspond à l'assignation à chaque réalité de ses conditions spécifiques d'existence : *Le soleil qui chemine vers un lieu de séjour qui est sien : c'est le décret* (taqdîr) *du Tout-Puissant, du Savant ! La lune à laquelle Nous avons fixé* (qaddarnâ) *des phases*... (36, 38-39). D'où le lien avec le mot de même racine *qadr* : *Dieu a établi une mesure* (qadr) *pour chaque chose* (65, 3).

125. C'est l'un des sens d'une formule célèbre de Ghazâlî : « Il n'y a rien de plus merveilleux, dans le domaine du possible, que ce qui est. » Pour un développement de l'idée exposée ici par le cheikh, cf. *Sagesse céleste – Traité de soufisme, hikma* n° 152.

trop sublime pour que l'homme ordinaire la comprenne clairement ou que l'entendement puisse l'embrasser : ces réalités spirituelles ne sont dévoilées qu'à l'élite de l'élite des témoins de l'Unicité : *Louange à Dieu*[126], *le Seigneur des mondes !* (1, 2).

Ces notions dont nous parlons, à savoir la connaissance intime de Dieu que recèlent les élus à l'intérieur d'eux-mêmes, le « comment » de leur extinction en Dieu et la façon dont ils L'ont rejoint, ne sont pas faciles à expliciter, et celui qui prétend expliquer leurs connaissances et leurs secrets sans s'être préalablement engagé dans leurs rangs[127] ne fera que s'éloigner encore plus de Dieu. Aujourd'hui encore, les gens continuent à discuter de leurs connaissances et à débattre de la nature de leur objectif, ce qui faisait dire à l'un d'entre eux :

Les opinions varient grandement à notre sujet,
Mais ce sont de pures conjectures sans fondement.

Les gens ne cessent d'exprimer leur opinion individuelle au sujet de ces élus, certains pour les louer, d'autres pour les blâmer, mais la réalité dépasse tout cela ou

126. Même si cette louange est une façon pour le cheikh d'exprimer indirectement son appartenance au groupe cité, il y a également ici une allusion *(ishâra)* assez extraordinaire et bien digne de méditation dans le fait de citer le verset coranique le plus récité par les musulmans, s'agissant du premier verset du Coran et de la *fâtiha*, après la *basmala*, pour illustrer une doctrine par ailleurs définie comme relevant de l'ésotérisme le plus restreint.

127. Le cheikh emploie ici curieusement une expression assez « administrative » pour exprimer tout le contraire, à savoir un engagement sincère au service des gens de la voie. La compréhension des mystères divins ne peut se baser sur des spéculations théoriques et nécessite fondamentalement une reconnaissance de ceux qui témoignent de ces mystères à partir de la Révélation.

disons qu'elle est inconcevable pour eux. Il est évident que l'homme, en tant que tel, ne peut concevoir que rejoindre Dieu, pour le connaissant *('ârif)*, c'est se rejoindre lui-même, et rien d'autre. Même celui qui reconnaît cela ne le fait généralement que d'une façon théorique, par foi et adhésion formelle, mais en quoi cela consiste, il l'ignore. La Révélation y fait ainsi allusion : *Celui qui est guidé ne l'est que vers lui-même* (10, 108), indiquant ainsi que le but vers lequel est guidé le cheminant n'est rien d'autre que lui-même[128], c'est-à-dire la connaissance de son âme, car « celui qui connaît son âme connaît son Seigneur[129]. » Inversement, le pire qui puisse arriver au cheminant, c'est de s'égarer hors de lui-même, c'est-à-dire d'ignorer son âme *(nafs)*, conformément à la parole divine : *Ils ont oublié Dieu, et Dieu a fait qu'ils s'oublient eux-mêmes* (59, 19). Voilà pourquoi nous disons que la voie qui conduit à Dieu dépasse absolument tout ce que l'on peut en concevoir, déjà pour les gens de l'élite[130] et *a fortiori* pour le commun des croyants, et ce, malgré tous les efforts que peut faire le guide spirituel pour éclaircir le chemin et fournir des preuves : cela ne fait même qu'amplifier le caractère insaisissable de ces choses pour l'intelligence commune. C'est pourquoi Dieu dit :

---

128. En arabe, « son âme » et « lui-même » se disent de la même façon : *nafsahu*.

129. C'est l'un des hadîths les plus cités dans le soufisme, même si les spécialistes du hadîth le considèrent comme apocryphe *(mawdû')*.

130. *Al-khusûs*, ce sont ici non seulement les « savants de l'extérieur » en général, mais également tous les disciples qui disposent d'une connaissance théorique authentique de la voie spirituelle *('ilm al-yaqîn)* sans la réalisation effective correspondante.

(30)

Oui, ton Seigneur sait mieux que personne qui s'égare hors de Son chemin et qui est bien dirigé !

Sous ce rapport[131], nous pouvons voir que cet égarement et cette guidance dont Dieu nous parle dans ce verset ne se rapportent pas au domaine des prescriptions religieuses *(al-tarîq al-shar'î)* car, dans ce cas, il ne serait pas nécessaire de s'en remettre à la science de Dieu, s'agissant de quelque chose de parfaitement clair : *Prenez ce que l'Envoyé vous a apporté, et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit* (59, 7). Non, le sens est ici beaucoup plus spécifique, et c'est pourquoi ce dont il est question n'est connu que de Dieu et de ceux qui sont enracinés dans la science[132]. Il y a encore autre chose de bien digne d'attention dans ce verset et qui va dans le même sens, c'est qu'il y a ici une annexion du « chemin » à Dieu : nous savons donc que ce chemin *(sabîl)* est celui qui conduit à la Présence divine et non un autre. Qui le suit a Dieu pour objectif ; quant aux autres, Dieu a dit à leur sujet : *Nous l'orienterons vers ce vers quoi lui-même s'oriente*[133] (4, 115). C'est parce qu'il n'a

131. La connaissance initiatique n'est pas constatable de l'extérieur, car il n'en existe pas de « preuve » externe définitive, en dehors de l'expression allusive. La connaissance théorique peut devenir un voile pour la réalisation spirituelle, une sorte de projection mentale servant de succédané de connaissance sans susbstance réelle. D'un autre côté, les « preuves » apportées par la Révélation ou le guide spirituel ne sont pas susceptibles de « spéculation » ou de « développements » ; elles ne sont « opératives » que pour ceux qui s'engagent sincèrement et fidèlement dans la quête spirituelle : cf. Cor. (2, 2).

132. Allusion à Cor. (3, 7).

133. Ce qui signifie que l'objectif d'une voie initiatique n'est rien d'autre que la réalité divine, et que la réalisation correspondante

rien de manifeste que ce chemin rend nécessaire la présence d'un guide spirituel : *Suis le chemin de celui qui s'est tourné vers Moi* (31, 15), au contraire de la voie[134] du paradis, qui est parfaitement claire pour tout le monde, se distinguant sans ambiguïté de la voie de l'égarement : « le licite et l'illicite sont parfaitement clairs[135] », sauf pour celui que domine sa disgrâce[136] et *qui a pris sa passion pour Dieu* (25, 43), étant lui-même de toute façon conscient[137] qu'il a dévié de la voie droite.

Au contraire, la voie qui conduit à Dieu peut prêter à confusion si celui qui s'y engage n'a pas de compagnon[138]. Il arrive d'ailleurs fréquemment qu'on la confonde avec la voie du paradis, que certains, dans leur quête spirituelle, lui préfèrent, conjecturant que cette voie du paradis est la meilleure de toutes celles qui mènent à la présence de Dieu parce qu'on y reçoit toutes sortes de récompenses[139] : *Qui accomplit une bonne action recevra en récompense dix fois autant* (6, 160). Ils la suivent donc jusqu'au terme, où la *demeure de la Paix (dar al-salâm)* se présente à eux. C'est alors qu'ils s'écrient : « Ce n'était pas toi mon objectif ! »

---

dépend de l'aspiration de celui qui la suit. Toute déviation ou « distraction » vers un objectif autre la fait changer de nature.

134. Le mot *tarîq* fait référence à une route ou une voie, donc à quelque chose de plus « large », c'est-à-dire plus largement parcouru, qu'un simple chemin *(sabîl)*.

135. Hadîth cité par Bukhârî (*Sahîh, Îmân*, n° 52).

136. Allusion à Cor. (23, 106).

137. *'Alâ 'ilm* : allusion à la suite de ce verset (25, 43).

138. Le *rafîq* est ici le nécessaire guide spirituel, conformément au hadîth : « Trouvez un compagnon avant de prendre la route. »

139. Une note de la première édition précise opportunément qu'une autre raison pour laquelle certains préfèrent cette voie du paradis, c'est que la voie de Dieu contient parfois des choses qui les gênent ou qui ne sont pas conformes à leurs idées préconçues.

C'est pourtant moi ta récompense et ton lot ! leur répond-elle[140].

Et bien que cette récompense ne les satisfasse pas, ils y sont conduits par des chaînes conformément au hadîth : « Ton Seigneur s'étonne qu'il y ait des gens que l'on conduit au paradis par des chaînes, paradis qui les déçoit lorsqu'ils y entrent[141]. » Le Prophète a également dit que les habitants du paradis y gémissent, comme les habitants du feu le font, ou quelque chose en ce sens[142],

---

140. Dans certains hadîths et versets eschatologiques, paradis et enfer sont personnifiés et établissent un dialogue avec ses habitants.

141. Là encore, aussi insolite qu'elle puisse paraître, cette interprétation du hadîth cité (auquel on donne généralement un tout autre sens, de caractère moral, et dont la première partie au moins se trouve dans beaucoup de recueils, notamment Bukhârî, *jihâd*, n° 3047) colle exactement à sa lettre. Le terme « chaînes » *(salâsil)* évoque une succession ininterrompue, en l'occurrence d'actes, qui conduit irrémédiablement à l'état correspondant.

142. Cette restriction vient du fait que cette maxime est probablement plutôt un *khabar* qu'un hadîth bien établi, et c'est d'ailleurs ainsi que le cheikh le cite dans son commentaire *Sagesse céleste – Traité de soufisme*, *hikma* n° 108 : « Et si tu rejoins la réalité divine, c'est certainement le paradis qui viendra à toi, te servira, obéira à tes ordres, comme tout le reste, sans que tu n'en aies nul besoin. À quoi te serviront les houris et le paradis, si tu es en présence de Celui devant qui se prosternent les palais et tout ce qu'ils contiennent ? Et même si tu entres au paradis, tu n'y seras que par ton corps, ton cœur lui restant extérieur, ne voyant en toute forme extérieure que la manifestation de *l'Extérieur*. Les gens trouveront leur félicité dans des réalités créées, tandis que toi, tu trouveras la tienne dans leur Créateur. Quelle différence entre le créé et la réalité divine ! Voilà les authentiques serviteurs de Dieu et Ses véritables bien-aimés. Le connaissant n'entre au paradis que lorsqu'il a un moment de distraction, et c'est un châtiment pour lui, de même que le feu est le châtiment du transgresseur. On dit que "les habitants du paradis y gémissent, comme les habitants du feu le font", et ce,

et cela, du fait qu'ils n'ont pas obtenu ce qu'ils cherchaient, à moins que Dieu ne leur ouvre finalement la porte de Son agrément. Dans le même sens, on rapporte cette histoire de quelqu'un qui, à l'agonie et voyant la station qui lui était destinée dans le paradis, lui qui voulait tout autre chose, s'écria :

Si ma demeure dans l'amour auprès de vous
Est ce que j'ai vu, alors que de temps perdu !
Ces désirs dominaient mon esprit,
Mais, aujourd'hui, je vois qu'ils n'étaient qu'un tissu de rêves.

Pour finir, il s'exclama :

C'est donc la demeure de la Paix à laquelle je suis arrivé,
En prenant les chemins des portes de ma foi et de ma soumission.
Ô notre Seigneur, là, fais que je Te voie[143]
Quand j'arrive et accorde-moi Ta bonté[144] *!*

En conclusion, « Dieu place Son serviteur au niveau où celui-ci Le place dans son cœur », et « celui dont l'intention est d'émigrer vers Dieu et Son envoyé émigrera bien vers Dieu et Son envoyé[145]. »

---

lorsque Dieu leur est voilé. Le regard du connaissant ne se porte sur le paradis que s'il est distrait de la réalité divine. S'il est dans un état de présence, son regard tombe sur le Seigneur du paradis avant même de voir le paradis : voilà pourquoi nous disons que le connaissant n'entre au paradis qu'en cas de distraction. »

143. Cor. (7, 143).

144. Tous ces vers sont d'Ibn al-Fârid (*Dîwân, nashartu fî mawkibi l-'ushshâq*).

145. Hadîths bien connus.

(31)

Tout ce qui existe dans les cieux et sur la terre appartient à Dieu, afin qu'Il rétribue ceux qui font le mal d'après leurs actes et qu'Il rétribue ceux qui font le bien en leur accordant la très belle récompense.

Autrement dit, ton Seigneur ne lèse personne, et celui qui suit un chemin arrive où celui-ci conduit : qui a pour lot ce bas monde n'en sera pas privé ; qui a pour lot l'autre monde sera bien récompensé par Dieu.

Quant à celui qui n'a aucune part ni dans l'un ni dans l'autre, ni dans le ciel ni sur la terre, Dieu *(al-Haqq)* fait que son lot à lui ne soit rien d'autre que lui-même[146] et lui donne en échange une réalité émanant de Sa propre réalité : *S'ils sont indigents, Dieu les enrichira de Sa grâce* (24, 32).

Il est fréquent d'entendre les gens se demander s'il reste vraiment aujourd'hui des personnes dont la vie est aussi extraordinaire et la position aussi sublime ; ils affirment qu'en fait cette voie est très difficile à suivre et que nous ne devons pas y prétendre car nous manquons des qualifications nécessaires. Voilà ce que disent la plupart des gens de piété *(salâh)* sans même parler des autres, mais ce n'est rien d'autre qu'un piège de Satan pour

146. « Lui-même » est ici ambivalent. À première vue, *min nafsihi* se réfère à Dieu, et le sens rappelle alors celui d'un hadîth *qudsî* concernant le jeûne : « Toute acte du fils d'Adam lui appartient sauf le jeûne, qui est à Moi, et dont la récompense n'est rien d'autre que Moi-même. » Mais s'il vise l'âme humaine, cela signifie que le connaissant ne trouve la connaissance qu'en lui-même et à partir d'un travail sur lui-même ; c'est pourquoi, en échange de cette âme qu'il abandonne, il reçoit une réalité supérieure conformément à Cor. (2, 207) : *Certains hommes ont vendu à Dieu leur propre âme afin de Lui plaire ; Dieu est bienveillant avec Ses serviteurs.*

empêcher ceux qui cherchent Dieu de sortir de leurs habitudes de pensées.

Dieu facilite l'existence de ceux qui Le cherchent et prend soin des cheminants en effaçant chez eux l'idée qu'ils ne sont pas aptes à Le rencontrer. Chaque fois qu'ils constatent leurs propres défauts, Il leur rappelle les caractéristiques de ceux qui méritent de se tenir devant Sa porte, du fait de Sa largesse :

(32)
À ceux qui évitent les péchés
et les turpitudes les plus graves[147]***,***
ne commettant que des fautes légères,

Autrement dit, les fautes mineures d'un tel homme ne sauraient constituer un obstacle au cheminement sur la voie car :

(32)
Ton Seigneur accorde largement Son pardon.

C'est donc Dieu qui rectifiera son comportement à l'extérieur et purifiera son intérieur, en y projetant les lumières de l'Unicité divine : *Quand les rois pénètrent dans une cité, ils la saccagent et font de ses plus puissants habitants les plus humiliés des hommes ; c'est ainsi qu'ils agissent*[148] (27, 34).

147. Du point de vue religieux, le droit musulman spécifie ce qu'il faut entendre par « péchés les plus graves ». Dans un sens plus général, et du point de vue de l'initiation, il faut comprendre qu'un comportement désordonné, fantaisiste et passionnel est incompatible avec la voie spirituelle.

148. Autrement dit, les passions et l'âme instigatrice du mal, qui s'en donnaient à cœur joie avant l'entrée dans la voie, sont neutra-

D'ailleurs, comment arriverait-on à se débarrasser de tous ses défauts afin de se concentrer exclusivement sur la quête de Dieu ? Ibn 'Atâ' Allâh dit dans ses *Aphorismes*[149] : « S'il fallait d'abord, pour Le rejoindre, que tu te débarrasses de tes défauts et prétentions, tu ne pourrais jamais Le rejoindre ; en réalité, lorsqu'Il veut t'amener à Lui, Il recouvre tes attributs et tes caractéristiques par les Siens ; c'est grâce à ce qui vient de Lui et non ce qui vient de toi que tu pourras Le rejoindre. »

Parmi ceux qui cherchent Dieu, on en trouve qui font beaucoup confiance à la science *('ilm)* qu'ils ont acquise et aux rites qu'ils pratiquent dans la voie : or, tout cela peut conduire à une régression spirituelle, sans même qu'ils ne s'en rendent compte. C'est pourquoi Dieu, par bonté et générosité, voulant les sauver du péril d'une telle disposition d'esprit, s'adresse à eux :

(32)

Il vous connaissait parfaitement lorsqu'Il vous a créés de la terre et lorsque vous étiez encore des embryons dans les entrailles de vos mères. Ne vous croyez pas capables de vous purifier vous-mêmes[150] ; Il sait bien qui, parmi vous, se préserve.

---

lisées par l'influence spirituelle et la remise en ordre qu'elle suscite. Ce verset est bien sûr susceptible de multiples applications mais son sens le plus général est que, quels que soient l'ordre de réalité concerné et les circonstances, ce qui paraît le mieux établi peut du jour au lendemain se voir affecté et remis en cause, du fait de l'intervention d'une force supérieure.

149. *Hikma* n° 122.

150. Autrement dit, si la création originelle de l'homme, de même que le processus continu et indéfini de sa reproduction sont indépendant de la volonté de l'individu, comment celui-ci pourrait-il contrôler le processus de retour et de purification ?

Autrement dit, ne déclarez pas que vos âmes sont pures avant qu'elles n'aient été purifiées. Ce discours s'adresse – et Dieu est plus savant ! – à ceux qui n'ont pas réalisé pleinement la station de l'extinction *(fanâ')*. Quant à ceux qui l'ont réalisé pleinement, une éventuelle déclaration en ce sens de leur part doit se comprendre comme un remerciement adressé à Dieu pour avoir purifié leur âme. Le Prophète a dit : « Je suis le suzerain des enfants d'Adam, et je ne dis pas ça par vantardise[151] ! » Bien des propos des connaissants sont du même ordre, à savoir qu'ils ont été prononcés depuis un état d'extinction dans lequel ce n'est pas le connaissant lui-même qui parle et s'exprime mais la réalité divine *(al-Haqq)* à travers lui, et ceci bien sûr ne concerne donc pas les gens de la catégorie précédente. D'ailleurs, cette station est très loin d'être accessible à tous les cheminants, et la plupart d'entre eux finissent par revenir sur leur engagement initial dans la voie[152]. C'est pourquoi Dieu prend la peine d'attirer l'attention du cheminant sur ce risque de retour en arrière :

---

151. Tirmidhî, *Sunan, tafsîr al-qur'an*, n° 3441. L'expression *wa lâ fakhr* indique que le moi individuel n'a ici aucune part, cette affirmation étant articulée depuis l'état d'extinction.

152. Il y a toutes sortes d'échec, car il ne faut pas perdre de vue que ce dont il est question juste au-dessus, c'est de l'extinction. L'abandon en question porte sur le combat intérieur et la recherche de l'extinction en Dieu et n'implique donc pas nécessairement l'abandon du soufisme en tant que forme. Il est d'ailleurs fréquent que l'aspirant, à son entrée dans la voie, fasse preuve d'un certain dynamisme sous l'emprise de certitudes relativement théoriques fraîchement acquises, et attiré qu'il est par la vérité qu'il perçoit dans la voie, puis commence à se relâcher au contact d'un milieu dont il constate l'impuissance spirituelle ou, ce qui est beaucoup plus grave, commence à affirmer son ego en s'appuyant sur ses actes.

(33)
As-tu vu celui qui est reparti en arrière ?
(34)
Il a donné un petit peu et s'est réservé.

Par ces paroles, Dieu fortifie le cœur du cheminant et le met en garde afin qu'il ne soit pas abusé par l'exemple de celui qui, après s'être engagé dans la voie de la guidance divine, l'a abandonnée plus ou moins rapidement. *Qu'il ne se croie pas à l'abri de la ruse divine* (7, 99). Ce type d'échec est le fruit d'une négligence à l'égard de Dieu, et c'est bien ce qu'Il nous dit : *Il a donné un petit peu et s'est réservé.* C'est-à-dire qu'il est avare de lui-même et régresse donc spirituellement sans même s'en rendre compte. Ceci est la cause unique de tous les échecs dans la voie, car l'âme refuse en général de s'abandonner complètement à Dieu, alors même que ce qu'elle aspire à acquérir est d'une valeur incomparablement supérieure à ce qu'elle paye en échange[153].

Les vers suivants sont de bon conseil :

Efforce-toi de lui consacrer toute ton âme, frère de la passion !
Et si elle l'accepte de toi, quel bel effort !
Qui n'est pas capable de confier son âme dans l'amour,
N'est qu'un avare, même s'il offrait par ailleurs le monde entier !

Qu'a donc réussi celui qui s'est détourné de la voie ?

153. Les termes commerciaux sont très courants dans le Coran. Tout commerce est un pacte en fonction d'un bénéfice escompté. La racine *BY'* évoque la vente et l'achat ou, ce qui revient au même, l'accord sur une marchandise. Cette racine est également utilisé pour désigner un serment *(bay'a)* liant seigneur et vassal, ou maître et disciple dans le domaine initiatique.

(35)
Détient-il la science du mystère
qui lui permettrait de voir ?

Cette interrogation est une figure rhétorique marquant le désaveu d'une intention aussi vaine et d'un parcours aussi mesquin qu'inutile. Autrement dit, tout ce qu'il a réussi, c'est de se voir privé des sciences mystérieuses et des secrets auxquels goûtent les élus. Dieu signale au passage que le disciple qui se détourne de la voie prouve ainsi qu'il ignore l'exemple des anciens qui surent endurer toutes sortes de difficultés dans leur quête de la réalité divine :

(36)
N'a-t-il pas été informé de ce que contiennent
les récits de Moïse
(37)
Et d'Abraham, qui fut fidèle à son engagement ?

Il est évident que s'il avait fait attention à l'exemple des prophètes et des plus grands témoins de l'Unicité, sa résolution spirituelle n'aurait pu ainsi faiblir. C'est pourquoi Dieu précise à propos d'Abraham qu'il *fut fidèle à son engagement*, ce qui revient à dire que la réalisation spirituelle exige d'être fidèle à son vœu et de remplir ses engagements : *C'est la tradition de votre père Abraham* (22, 78). Cette fidélité transparaît notamment lorsqu'il se laisse jeter dans le feu ou qu'il accepte sans hésiter de sacrifier son fils bien-aimé : *En vérité, Abraham était patient et plein de mansuétude*[154] (9, 114).

154. Il n'est pas facile de traduire simplement ces deux qualificatifs. *Awwâh* évoque quelqu'un qui soupire, gémit et invoque la miséricorde divine. Dans son *Qawl al-ma'rûf*, le cheikh, citant des

Al-Hasan explique à ce sujet qu'Abraham exécutait tout ce que Dieu lui ordonnait. 'Atâ' ibn al-Sâ'ib dit quant à lui qu'Abraham avait fait le vœu de ne rien solliciter des créatures ; lorsqu'il fut jeté dans le feu, l'ange Gabriel lui apparut et lui dit : « As-tu besoin de moi ? »

– De toi, non, répondit simplement Abraham.

Ainsi, un simple coup d'œil sur la vie exemplaire des hommes véridiques *(siddîqûn)* et la force du désir ardent des amants suffit pour comprendre que nos capacités sont très limitées et que notre âme est insignifiante en regard de la réalité divine que nous cherchons ; ainsi, la seule chose à faire pour elle est de savoir s'abandonner à la mort[155]. Pour les gens de Dieu, cette mort initiatique est une exigence de la mort physique[156] : *Quant aux morts,*

---

sources bien établies, montre qu'il s'agit de quelqu'un qui s'absorbe dans l'invocation *(dhikr)*. Quant à la seconde qualité, le *hilm*, il s'agit d'une mansuétude patiente et en quelque sorte « tactique » à l'égard des autres, en l'occurrence du père d'Abraham. Enfin, pour bien comprendre pourquoi le cheikh cite ici ce verset, il faut en rapporter le début : *Abraham ne demanda pardon pour son père qu'en vertu d'une promesse qu'il lui avait faite...* Rappelons que la fidélité était déjà, bien avant le début de la Révélation, l'une des principales vertus du jeune Muhammad (d'où le surnom *al-amîn*, le « fidèle », le « sûr », que lui donnaient les Qurayshites), auquel on avait souvent recours pour garder des objets de valeur ou rendre un arbitrage impartial.

155. Car Ismaël représente sous un certain rapport Abraham lui-même comme l'exprime l'aphorisme suivant : « Le fils est le secret du père. » La mort initiatique (cf. note ci-dessous) est d'ailleurs le fond symbolique de tout rite sacrificiel.

156. Ce passage serait difficilement compréhensible sans les explications que donne le cheikh sur la différence entre la mort physique *(fawt)*, simple changement d'état individuel, et la mort initiatique *(mawt)*, rupture définitive avec le domaine créé, dans *Sagesse céleste – Traité de soufisme, hikma* n° 133 : « Il y a deux sortes de mort :

Dieu les ressuscitera (6, 36). C'est la réalité divine *(al-Haqq)* qui *mérite le plus* (ahaqqu) *d'être suivie*[157] (10, 35), et la Présence divine est beaucoup trop précieuse pour qu'on puisse l'acheter avec de la fausse monnaie : attention ! Celui qui contrôle les pièces voit tout ! Il agira avec toi comme tu agis avec Lui.

La plupart des chercheurs, quelle que soit leur catégorie[158], se font des illusions *(wahm)*. Certains conjecturent que leur généalogie *(nasab)* leur permettra d'avancer plus vite dans la voie, parmi toutes sortes d'idées illusoires que l'on peut rencontrer. C'est pourquoi Dieu lève toute ambiguïté à ce sujet, pour que le cheminant ne se repose pas sur les mérites des autres, comme le font la plupart des gens rattachés au soufisme *(muntasibûn)* en s'appuyant sur leurs ancêtres et/ou leur généalogie

---

la mort en tant que créature et la mort à ce monde, cette dernière n'étant qu'une modification de la condition de l'existence créée, opérée par le Réel. L'une est immédiate, et l'autre vient à terme. La mort immédiate concerne l'élite des croyants, tandis que la mort à terme s'applique à la généralité des créatures : *Toute âme goûtera la mort* (3, 185). La mort des connaissants est une véritable mort *(mawt)*, celle des autres n'étant qu'une simple perte *(fawt)* d'état. » Cf. également la *hikma* n° 134.

157. Le terme *haqq* désigne le droit naturel relatif de chaque chose. Quand il est précédé d'un article, il désigne souvent Dieu en tant qu'absolue réalité, dont toute chose dépend : ainsi, rien ni personne ne peut s'affirmer, si ce n'est *par* la réalité divine. Le jeu de mots exprime l'idée que seule la réalité divine détient réellement tous les droits ou, autrement dit, qu'il n'y a pas de droit supérieur à celui de la Vérité.

158. Le cheikh est ici volontairement très large : il y a toutes sortes de « chercheurs », puisque le mot *tâlib* s'applique à l'étudiant en religion ou au lecteur du Coran, au même titre qu'au chercheur de Dieu. Toutes les catégories de savants exotériques et tous les types de groupes spirituels sont donc inclus ici.

religieuse ou spirituelle[159] ou encore d'autres liens, alors même que tout cela ne les fera pas bouger d'un iota dans la voie de Dieu et risque même dans la plupart des cas de constituer un obstacle pour eux :

(38)
Nul ne sera chargé du fardeau d'un autre.
(39)
L'homme ne possédera que ce qu'il aura acquis par ses efforts.

Ce verset nous montre que dans la voie spirituelle un fils pécheur n'est pas plus un obstacle qu'un père vertueux n'est un moteur. Le cheminant vers Dieu ne peut s'appuyer sur rien d'autre que ce qu'il a lui-même acquis : *Le sort* (tâ'ir) *de chaque homme, Nous le lui attachons*

159. Le lignage est une notion fondamentale dans la civilisation arabo-musulmane : comme dans toute civilisation traditionnelle, c'est-à-dire par définition non individualiste, l'individu n'y existe *socialement* que par ses liens : sa généalogie de sang (sa famille et donc son éventuel degré de noblesse ou de prestige), sa corporation, son lignage religieux (ses maîtres en sciences exotériques), son lignage spirituel (sa *silsila*, la chaîne ininterrompue de maîtres spirituels qui le relient au Prophète), etc. Ce conditionnement social, qui non seulement ne reflète pas toujours l'islam originel mais se trouve parfois même en contradiction avec lui, est tel que même le milieu soufi s'avère souvent incapable de s'y soustraire. Plus généralement, ce passage met en garde contre le risque de réduire un rattachement initiatique et la voie spirituelle elle-même à des questions formelles. Par ailleurs, il y a quelque chose de véritablement extraordinaire ici dans la façon dont le cheikh sélectionne ses exemples dans la tradition pour illustrer son propos par une analogie inverse, en opposant l'exemple d'Abraham, prêt à sacrifier son fils bien-aimé, à la coutume de ceux qui pensent bénéficier « gratuitement » du prestige spirituel de leurs pères.

à son cou[160] (17, 13), et il ne possédera donc *que ce qu'il aura acquis par ses efforts.*

Cette interprétation du verset que nous venons d'exposer relève du point de vue spirituel, car l'objet le plus parfait de cet effort *(sa'y)* dont parle le verset ne peut être que la quête de Dieu, puisque de ce point de vue tout le reste est vain et illusoire. Il me semble que c'est en priorité ainsi qu'il faut « lire » ce verset, si l'on veut comprendre son véritable sens. Maintenant, si l'on considère que l'effort en question porte ici sur l'obtention d'une récompense divine, il est alors nécessaire de le justifier par une interprétation *(ta'wîl)*, car il est par ailleurs bien attesté par la tradition que l'homme bénéficie des prières des autres en sa faveur, de même que de l'intercession de ceux qui sont autorisés à intercéder, entre autres[161]. Or, ce que dit ce verset, c'est tout le contraire. Il est donc clair que l'objet de l'effort ne peut être ici que la quête de Dieu, parce que l'homme ne peut tirer absolument aucun avantage, s'agissant de son propre cheminement, de résultats spirituels acquis par d'autres :

---

160. Le mot *tâ'ir*, qui signifie aussi bien « oiseau » que « présage » ou, comme ici, « sort », « destinée », provient d'une racine qui signifie « voler ». Cette citation du cheikh contient une indication subtile et profonde sur l'étroite relation qui existe entre la prédestination et la réalisation initiatique. Comme le cheikh le précise immédiatement après, ce point de vue ne peut s'appliquer de la même façon dans le domaine exotérique, s'agissant du « salut de l'âme », qui reste suspendu à la transformation *post mortem*. C'est parce qu'il existe dans ce cas un délai et un terme que l'on peut recourir à la médiation et aux moyens correspondants.

161. Le cheikh se réfère notamment à la prière en faveur des défunts et à tous les rites que l'on peut accomplir pour leur compte, après leur mort, quand eux-mêmes n'ont pu s'en acquitter de leur vivant.

seule son absolue sincérité lui permettra d'atteindre son but, conformément au hadîth : « Lorsque Mon serviteur s'approche de Moi d'un empan, Je M'approche de lui d'une coudée ; et s'il vient vers Moi en marchant, Je viens vers lui en courant[162]. » C'est le sens du verset suivant :

(40)
Et son effort, on le verra bientôt.

C'est-à-dire qu'il verra immédiatement le résultat de ses efforts, contrairement à celui qui a l'autre monde pour objectif et ne l'atteindra qu'après la mort ; et même si la mort est toujours proche, la réalité divine l'est encore plus : *Nous sommes plus proche de lui que sa veine jugulaire* (50, 16). La distance ne paraît longue qu'à *celui qui est reparti en arrière, a donné un petit peu et s'est réservé*, comme on l'a vu plus haut. *S'ils étaient sincères avec Dieu, ils en retireraient le plus grand profit* (47, 21).

Ils se satisfont des désirs ; à cause de leurs intérêts, ils se voient [éprouvés.
Ils prétendent que les océans de l'amour les ont submergés,
Alors qu'ils n'en sont même pas humectés !
Alors qu'ils n'ont même pas bougé d'un pouce, ils disent voyager !
Ils n'ont pas commencé à lever le camp qu'ils sont déjà fatigués[163] *!*

Ce poème nous décrit ceux qui ne sont pas fidèles à leurs engagements. Quant à celui qui a pris *l'engagement*[164] *devant Dieu* (12, 66) de ne pas se tourner vers un autre

162. Bukhârî, *Sahîh*, IV, *kitâb al-tawhîd, bâb qawl Allâh wa yuhadhdhirukum Allâh nafsahu*, n° 6970.

163. 'Umar Ibn al-Fârid, *Dîwân, huwa l-hubb.*

164. Cette citation contient une « allusion subtile » *(ishâra)*, puisque le verset complet est : *Je ne l'enverrai pas avec vous tant que vous n'aurez pas pris d'engagement devant Dieu.*

que Lui ou *qui est fidèle au pacte avec Dieu* (48, 10), *le Tout-Miséricordieux lui accordera Son amour* (19, 96),

(41)

Et il sera ensuite pleinement récompensé.

C'est-à-dire au-delà de tout ce qu'il peut imaginer. L'un d'eux disait en ce sens :

J'ai réalisé mon désir au-delà de toute espérance !
Quel ravissement ! Puisse-t-il être parfait et durer à tout jamais[165] *!*

Et ce qui est auprès de Dieu est meilleur pour les âmes pures[166] (3, 198).

L'âme parfaite refuse tout effort dont la récompense serait autre chose que le Réel *(al-Haqq)* lui-même et frémit de terreur à l'idée d'obtenir autre chose que Sa contemplation.

Par nature, ce genre d'âme désire toujours entendre la *promesse divine*[167] (12, 66) qui la rendra toujours plus sereine, afin que son aspiration reste purement centrée sur Lui. C'est pourquoi Dieu répond à cette âme-là, par l'effusion sanctissime de Sa grâce :

(42)

C'est en ton Seigneur qu'est la Fin.

---

165. 'Umar Ibn al-Fârid, *Dîwân, ushâhidu ma'nâ.*

166. *Abrâr.* Là encore, pour saisir l'allusion, il faut se reporter au texte complet du verset (3, 198), dont on peut comprendre qu'il établit une distinction entre le paradis, *nuzulan min 'indi Lâh* (« demeure qui émane de chez Dieu »), et ce qui est *'inda Lâh*, auprès de Dieu.

167. *Mawthiqan min Allâh* : cette expression coranique a déjà été citée ci-dessus, mais le contexte appelle ici une traduction différente.

Entendant cela, les cœurs s'apaisent[168], certains qu'ils sont de l'agrément *(ridâ)* du Bien-Aimé : *Qu'ils s'en réjouissent donc ! Cela vaut bien mieux que tout ce qu'ils amassent* (10, 58). C'est cela l'objectif final du serviteur quant à son Seigneur, et c'est ce que l'on appelle l'extinction *(fanâ')* en Dieu, parce que *la Fin* en Lui exige obligatoirement de s'éteindre en Lui. Ce qui est adventice (ou contingent) ne peut se maintenir face à ce qui est éternel : *Mais lorsque son Seigneur se manifesta à la montagne, Il la mit en miettes* (7, 143). À ce moment-là, il ne reste plus que Lui, et il n'y a plus rien de créé : « Je suis son ouïe, sa vue[169]... »

Puis lui est dévoilée la réalité spirituelle de ce qui existe, et il comprend alors que rien ne coexiste avec Dieu et qu'il n'y a pas d'Extérieur si ce n'est Lui[170] : *Allez-vous donc attester qu'il existe une autre divinité en même temps que Dieu ? Dis : « Moi, je ne l'atteste pas ! » Dis : « Il est en réalité*

---

168. Allusion à Cor (13, 28) : *Les cœurs ne s'apaisent-ils pas à la mention* (dhikr) *de Dieu ?* Le *dhikr* est ici celui de Dieu et non celui du serviteur.

169. La façon dont le cheikh « contracte » ce hadîth connu est à la fois caractéristique de l'approche adoptée dans cet ouvrage et, sur le fond et quant aux termes retenus *in fine*, bien digne d'être méditée. Voici le hadîth complet : « Dieu proclame : "Quiconque nuit à l'un de Mes saints, Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne se rapproche de Moi par rien de meilleur que les actes obligatoires que Je lui ai imposés. Puis, il ne cesse de se rapprocher de Moi grâce aux œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche ; s'il Me demande, Je lui donne, et s'il cherche Ma protection, Je la lui accorde" » (Bukhârî, *Sahîh*, IV, *kitâb al-riqâq, bâb al-tawâdu'*, n° 6137).

170. Dans tout ce paragraphe, le cheikh cite certaines sources scripturaires très évocatrices pour un milieu traditionnel, permettant ainsi au lecteur de découvrir le fil herméneutique qui les relie.

un Dieu unique... » (6, 19), autrement dit, *c'est Lui qui maintient chaque être* (13, 33) en ce qu'il doit être[171]. Ce principe fondamental se décline en de multiples aspects détaillés par Ses paroles :

(43)
Et c'est Lui qui fait rire et pleurer ;
(44)
Et c'est Lui qui fait vivre et mourir.
(45)
Et c'est Lui qui a créé le couple, mâle et femelle,
(46)
D'une goutte de sperme, après qu'elle a été semée ;
(47)
Et c'est à Lui qu'incombe aussi la seconde création.
(48)
Et c'est Lui qui pourvoit aux besoins de l'homme et qui l'enrichit.
(49)
Et c'est Lui le Seigneur de Sirius.

Et c'est Lui qui est Lui, l'Ipséité *(huwiyya)* dans la manifestation à l'infini du Moi divin *(inniyya)* : *Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur* (57, 3).

C'est là qu'arrive celui qui a rejoint Dieu ; à ce niveau, *la réalité spirituelle des cieux et de la terre* (6, 75) lui apparaît et il n'y voit rien qui ajoute quoi que ce soit à l'Unique *(al-Wâhid)*, à l'Exclusif *(al-Fard). Dieu est la lumière des cieux et de la terre* (24, 35). Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il dise : *« Voici mon Seigneur ! »* (6, 76). *C'est la doctrine* (milla) *de votre père Abraham* (22, 78), *qui n'était pas au nombre*

171. *Huwa l-qâ'im 'alâ kulli nafs bimâ hiya 'alayhi.*

des associateurs (2, 135). *Lorsqu'il vit une étoile, il dit : « Voici mon Seigneur ! »* (6, 76). Et cette phrase, il l'a formulée alors qu'il se trouvait en pleine contemplation *(mushâhada). Que leurs propos ne t'attristent pas* (10, 65), lorsqu'ils prétendent par ignorance qu'Abraham a dit cela avant de connaître la science des réalités divines. *Ce n'est qu'une parole en l'air* (9, 30) ; *ils n'en savent strictement rien en réalité et ne font que conjecturer !* (53, 28).

Quelqu'un de mal informé sur ce dont il retourne en réalité dira peut-être : « Pourquoi Dieu aurait-Il besoin de mentionner ici des choses créées alors que le connaissant ne les perçoit pas lorsqu'il est plongé dans l'état d'extinction ? » Réponds : *« Mon Seigneur les réduira en poudre ; Il en fera un fond aplani, où tu ne verras ni accident de terrain ni rien d'irrégulier. »* (20, 105-107).

Ne crois pas que cela soit impossible car Dieu en est tout à fait capable. Il a dit :

(50)
C'est Lui qui a anéanti les anciens 'Ad,
(51)
Les Thamûd – Il n'en a rien laissé.
(52)
Et, avant cela, le peuple de Noé –
ces gens étaient injustes et rebelles.
(53)
Il a fait tomber les cités renversées[172]***,***

C'est-à-dire qu'Il a détruit et précipité tout cela dans des profondeurs abyssales, et Il fait de même avec tout

172. Sodome et Gomorrhe, du point de vue du commentaire historique.

le reste de la création aux yeux du connaissant *('ârif)*, au moment où l'immensité divine *(al-'adhama)* se manifeste à lui, immensité qui exclut la moindre altération[173]. C'est à cela que fait allusion le « ce qui » de Sa parole :

(54)
De sorte qu'elles furent recouvertes par ce qui les recouvrit.

Autrement dit, les lumières de la contemplation recouvrent les êtres et les englobent ; ils ne sont donc plus vus en tant qu'entités individuelles : le connaissant ne voit rien d'autre que Dieu en tant qu'Il Se manifeste en eux.

L'homme rejette en général l'idée qu'Il puisse Se manifester dans les choses, qu'elles soient sublimes ou insignifiantes, grandes ou petites, jaloux qu'il est de sa propre importance et parce qu'il sous-estime les productions de son Seigneur. Dieu lui dit donc :

(55)
Laquelle des grâces de ton Seigneur vas-tu mettre en doute ?

C'est-à-dire : « Quelle chose, parmi toutes les grâces de Dieu, sous-estimes-tu ? », de sorte que tu en viens à douter que cette chose puisse être le support de la théophanie divine, alors même qu'elle est fondamentalement repliée dans l'attribut de son Existenciateur : *[...] et les cieux repliés dans Sa droite* (39, 67), et que tout le cours

173. L'Immensité est un attribut de l'Essence, illimitée et inconditionnée.

de l'univers est régi par Ses Noms et Ses Attributs. L'un d'eux disait en ce sens :

Si tu reconduis au principe ce qui te paraît laid,
Tu en comprendras bien vite les belles significations.

Dieu nous a donc fourni dans tout ce qui précède une clarification *(bayân*[174]*)* totale et universelle de ces choses auxquelles la plupart des gens n'ont pas accès[175]. C'est pourquoi il attire maintenant notre attention sur l'importance de cette question, afin que nous ne la prenions pas à la légère :

(56)

Voici un avertissement parmi les anciens avertissements.

C'est-à-dire parmi les arcanes conservés au plus profond d'eux-mêmes par les prophètes et les envoyés des générations passées, arcanes que Dieu a fait parvenir aux dernières générations, pour ennoblir leur Prophète, Muhammad – sur lui la grâce et la paix ! –, et afin que les savants de sa communauté soient à l'égal des prophètes des enfants d'Israël : « Les savants sont les héritiers des prophètes[176]. »

---

174. Ce terme apparaît trois fois dans le Coran : (3, 138), (55, 4) et (75, 19). Il désigne notamment le Coran lui-même, mais en tant qu'explication détaillée de toutes choses, alors que le mot *qur'ân* évoque plutôt les idées de « réunion » et de « synthèse ».

175. Le cheikh se réfère ici au mystère de la Révélation dont traite l'ensemble de la sourate commentée.

176. Hadîth déjà cité. L'islam ne se présente pas comme un message nouveau, mais comme la réactualisation d'un message primordial. L'idée exprimée ici, qui apparaît également dans les Évangiles [voir notamment Marc (4, 22) et Luc (8, 17)], c'est que tout ce qui est caché doit finalement apparaître en pleine lumière. Ce que le cheikh semble

Dans la mesure où les cœurs rechignent à reconnaître l'Unicité divine et ont sans arrêt besoin qu'on les rappelle à l'ordre, malgré toutes ces vérités secrètes et ces subtilités spirituelles auxquelles nous avons fait allusion, Dieu les intimide ainsi :

(57)
Celle qui doit approcher*[177] *approche ;
(58)
Nul, en dehors de Dieu, ne peut en dévoiler le mystère.

Et le plus étonnant, c'est que :

(59)
Vous vous étonnez de cette nouvelle ;

Refusant de la constater dans les faits.

(60)
Vous riez,

Prenant à la légère celui qui en parle et vous moquant de lui, qui agit pourtant sur la base d'*une preuve évidente venue de son Seigneur* (11, 17).

---

sous-entendre, c'est que les arcanes de cette « doctrine » primordiale relevaient antérieurement d'un type de connaissance réservé aux prophètes, mais qu'au travers de la révélation coranique, « clarification universelle », ils se sont manifestés de façon explicite, dans la forme même de la Révélation, dont les connaissants de la communauté muhammadienne sont les interprètes.

177. « Celle qui approche » est « l'Heure » au sens macrocosmique et apocalyptique mais également la « rencontre » au sens microcosmique et initiatique, conformément au hadîth : « Celui qui meurt, sa résurrection à lui a déjà lieu. »

(60)
Et vous ne pleurez pas.

Sur ce qui vous échappe, de la part de Dieu, et sur tout ce temps et toute cette vie que vous avez gâchés. Quelqu'un disait :

Qu'il pleure donc sur lui-même, celui qui a gâché sa vie,
Par elle, il n'a pu acquérir ni part ni lot[178].

(61)
Vous êtes complètement insensibles ;

C'est-à-dire inattentifs à toutes ces allusions que l'on vous fait ainsi qu'aux signes qui vous sont « lus[179] ».

Quoi qu'il en soit :

(62)
Prosternez-vous donc devant Dieu
et soyez ses serviteurs...

Autrement dit, même si vous n'avez pas obtenu la connaissance, cela ne vous empêche pas de Le servir : « Certains ont été spécialement affectés à Son service[180] et sont devenus ainsi dignes de Son paradis ; d'autres ont

178. 'Umar Ibn al-Fârid, *Dîwân, sharibnâ 'alâ dhikr al-habîb.*

179. Expression coranique ; cf. Cor. (17, 107), (28, 53), (29, 51) et (33, 34).

180. Pour traduire un mot tiré de la racine *'BD*, on est malheureusement toujours obligé de choisir entre les notions de « service », terme un peu « froid » par rapport à ce qui est visé, et d'« adoration », mot qui « empiète » sur le registre de l'amour et occulte l'idée sous-jacente de cette racine, à savoir l'état d'esclave de celui qui ne s'appartient pas lui-même.

été spécialement gratifiés de Son amour et sont devenus ainsi dignes de Sa Présence[181]. Dieu a dit : *À ceux-ci comme à ceux-là, Nous apportons quelque chose des bienfaits de ton Seigneur. Les bienfaits de ton Seigneur sont illimités*[182] (17, 20). »

Ô mon Dieu, Toi qui donnes sans limite, je T'implore par le cœur et par la langue d'être avec nous selon Ton immensité[183], de nous faire bénéficier de Ta mansuétude[184], de ne pas nous voiler par ce qu'il y a en nous de ce qu'il y a en Toi, Toi qui es *Celui qui surplombe chaque être et chacune de ses acquisitions* (13, 33) ! Ne nous abandonne pas à nous-mêmes, fais que nos intérêts ne nous masquent pas nos obligations, sauf pour un intérêt venant de Toi : dans ce cas, fais-en, mon Dieu, un intérêt immense !

Élimine tous les voiles qui nous limitent, ramène-nous facilement à Toi[185], et augmente en nous par Toi la joie et la gaieté.

Ô mon Dieu, prie sur notre suzerain Muhammad, magnifie son degré et multiplie sa lumière, à la mesure de Ta propre prière en sa faveur et non de la mienne !

Ô mon Dieu, accorde Ton agrément à ceux qui l'ont suivi, depuis son époque jusqu'à la nôtre !

---

181. Paraphrase d'un aphorisme d'Ibn 'Atâ' Allâh.

182. Le commentaire proprement dit finit ici. Le point de vue du cheikh était jusqu'ici essentiellement ésotérique mais, souhaitant que son lecteur ne perde pas de vue l'importance du point de vue exotérique, il termine par une conclusion qui englobe les deux.

183. *Was'* : à la fois « largesse » extérieurement et « immensité » intérieurement.

184. *Lutf* signifie « bonté » extérieurement et « subtilité » intérieurement.

185. Allusion à Cor. (25, 46).

Ô mon Dieu, fais miséricorde à ceux qui les ont imités et se sont efforcés de l'assister !

Ô mon Dieu, accorde Ta paix et fais sentir son parfum à tous ceux qui se préoccupent de la Vérité et la respectent[186] !

Ici finit cet ouvrage que Dieu nous a permis d'écrire pour ceux qui font effort vers Lui. Que Dieu nous donne à tous *lumière sur lumière* !

Ouvrage terminé dans la matinée du 15 du mois de *dhû l-qa'da* de l'année [hégirienne] 1333 (soit le 26 septembre 1915).

186. Dans cette prière finale, le cheikh distingue trois groupes. Les deux premiers sont inclus dans la bénédiction divine sur le Prophète : il demande pour les uns la satisfaction ou l'agrément divin *(ridâ')* et, pour les autres, la miséricorde divine. Le troisième groupe bénéficie du parfum de la paix divine sur le Prophète : y sont englobés, sans exception, tous ceux qui se préoccupent sincèrement de Dieu *(al-Haqq)*.

Sublime Présence

Introduction

Le poème *Sublime Présence*[1]

Nous avons choisi de faire suivre le commentaire de la sourate « L'Étoile » du poème le plus long du *Dîwân* du cheikh al-'Alawî, poème rédigé par le cheikh en tant que support d'enseignement accessible à tous les *fuqarâ'* (les « adeptes » du soufisme), quelles que soient leurs capacités et leurs origines.

Il nous a en effet semblé intéressant de lire ces deux textes ensemble parce que les vers du second deviennent beaucoup plus intelligibles à la lumière des explications du premier, et aussi parce que ce poème[2], même s'il traite des mêmes thèmes, ne met pas forcément l'accent sur ceux-ci de la même façon : ce sont donc bien deux textes complémentaires[3].

---

1. *Al-mahdar al-a'lâ.*

2. Appelé également *Lâmiyya* (de la lettre arabe *lâm*) parce que tous ses vers riment en *lâ.*

3. Il existe différents modes d'expression écrite de l'enseignement traditionnel en climat musulman selon le public qui est visé : le livre encyclopédique, le résumé, le poème didactique, les quatrains très concis, la lettre, etc. Dans une civilisation où la transmission orale reste essentielle, les poèmes présentent l'avantage de faciliter la diffusion dans les différentes strates de la société des idées fondamentales du soufisme, grâce à la richesse et au caractère

Traduire un poème est un exercice difficile car le génie propre et l'éloquence d'une langue ne sont par définition pas transposables dans une autre, d'autant plus quand le sujet traité est des plus subtils et ne peut, selon le soufisme lui-même, être pleinement assimilé qu'au travers d'une expérience personnelle.

Si nous avons finalement essayé de faire rimer en français les vers de cette traduction, notre objectif essentiel était de retranscrire, le plus fidèlement possible dans la limite de nos moyens et de notre propre compréhension, l'enseignement que véhicule ce poème et ses allusions, dont beaucoup s'éclaireront grâce à l'ouvrage précédent et à d'autres écrits plus « didactiques » du cheikh auxquels nous renverrons parfois en note le lecteur[4].

Il nous a paru utile de fournir un plan qui fera office d'index et de résumé introductif, tout en mettant en évidence la structure de ce poème, qui est un abrégé de la doctrine et de la voie soufies.

Une dernière précision : en parlant de lui, le cheikh utilise tout au long du poème alternativement les premières personnes du singulier et du pluriel, « circulant » par ailleurs assez librement entre ce « je » ou ce « nous » et le « nous » qui désigne collectivement les soufis ou, parmi eux, les connaissants. Ce procédé volontairement ambigu est d'usage courant chez les auteurs du soufisme. Il peut être parfois une question de convenances traditionnelles *(adab)*, mais sert également à exprimer de façon subtile l'évanouissement imperceptible des contours de l'être lié à certains états impersonnels.

---

synthétique du symbolisme et à l'universalité des formes d'expression populaires.

4. Notamment l'ouvrage que nous avons traduit sous le titre : *Sagesse céleste – Traité de soufisme* (éd. La Caravane).

Plan du poème

1-15 : Le cheikh se présente aux disciples comme l'héritier de son maître ; il leur rappelle que Dieu fait toujours apparaître, parmi les soufis, des maîtres chargés de guider ceux qui Le cherchent ; ainsi, celui qui n'a pas encore atteint l'union peut reprendre son chemin sous sa direction.

16-34 : Description des qualités du maître : choisi par Dieu et autorisé par le Prophète à conduire à la Présence divine, possesseur d'une science ésotérique révélée directement par Dieu et témoin privilégié de Son Unicité ; allusions des vers 29 à 34 à certains hadîths qui confirment l'importance de cette fonction.

35-45 : Description des états et des qualités spirituelles de ceux qui réalisent l'Identité suprême, grâce à quoi ils deviennent une manifestation de la grâce divine et peuvent transmettre le message divin, percevant la réalité spirituelle en toute chose.

46-61 : Éloge de ceux qui ont eu la faveur d'être choisis comme médiateurs entre Dieu et Ses créatures.

62-92 : Dénonciation des prétentions et des carences spirituelles des faux maîtres, afin que tout chercheur sincère sache les reconnaître.

93-106 : Description des qualités nécessaires au véritable aspirant *(murîd)* à la connaissance divine.

107-110 : Contempler la réalité divine, unique et absolue, est l'objectif de celui qui Le cherche.

111-128 : La rencontre avec le maître authentique ; les moyens et méthodes grâce auxquels ce dernier facilite le cheminement spirituel de ses disciples ; les résultats extraordinaires et manifestes obtenus en les appliquant.

129-132 : Le disciple doit profiter de ce moment et ne pas laisser passer l'occasion qui se présente à lui.

133-149 : Le vin de l'Unicité divine et le type d'ébriété qu'il provoque chez celui qui en consomme.

150-169 : Ce vin a débordé de la coupe qui le contient et enivré toute l'existence, qui se « meut » sous l'effet de l'attraction et de l'amour résultant de cette ivresse, mouvement qui conduit aux différents états, des plus élevés aux plus bas, dans lesquels les êtres Le perçoivent.

170-190 : L'Unité s'exprime par l'Unicité divine, qui se reflète dans chacune des possibilités de manifestation et exclut de ce fait l'existence même de l'altérité ; Son Essence unique se manifeste dans la multiplicité sans que cela ne L'affecte en rien ; rien ne peut La limiter ou la conditionner.

191-197 : Nécessité de respecter les formes imposées par la Loi révélée, expression de la Sagesse divine, et de ne pas dévoiler le secret de la Vérité ; nécessité de respecter le pacte relatif au « dépôt » reçu et transmis par le Prophète.

198-205 : Panégyrique du prophète Muhammad, manifestation parfaite de la Vérité.

206-215 : Bénédictions et invocations.

Traduction du poème *Sublime Présence*

1

Ô vous qui désirez ardemment la Présence sublime,
Renouvelez votre pacte avec nous et cherchez en nous [l'union[1] ;
C'est le moment de se ressaisir, en vue de la plus illustre [station,
Que Dieu soit louangé, Lui qui nous en a rendus dignes !

3

Avant même notre existence, le héraut de Dieu nous a [convoqués,
Et lorsque nous existâmes, nous l'entendîmes nous appeler ;
Après la séparation, le cri langoureux de la colombe de l'union [a retenti,
Et nous nous sommes trouvés réunis : par Dieu, point de [force si ce n'est par Lui !

1. Même s'il n'a pas le même sens, ce premier vers fait écho au poème de Sîdî Abû Madyan : *Îdû ilayya l-wisâl. Wasl*, habituellement « jonction », « union », signifie, selon le *Lisan al-'arab*, également *intisâb*, « affiliation », « rattachement ».

5

Nous sommes les rois de la Terre, du point de vue de Sa [proximité,
Pour Son amour, nous faisons don de nous-mêmes et de [nos familles ;
Nous sommes dans la lumière du soleil, quand d'autres vivent [dans l'obscurité ;
Notre vue est perçante quand il s'agit de Sa théophanie.

7

Nous disposons d'une *lumière sur lumière*, s'agissant de la Vérité ;
Dieu guide vers la lumière du saint celui qui est qualifié.
Que cela ne t'étonne pas car il a toujours existé
Des guides vers la réalisation, dans les communautés qui [nous ont précédés.

9

Ils ont reçu l'héritage du Peuple, mais leurs paroles n'étaient [pas écoutées,
Et depuis, les gens vivent dans l'insouciance et le temps a [passé.
Mais lorsque meurt le Maître, un autre *semblable*[2] vient le rem- [placer,
C'est une coutume pérenne de Dieu, et rien ne saurait la [modifier[3] :

2. Allusions à Cor. (42, 11) et (2, 106).

3. Allusions à Cor. (2, 106) : *Dès que Nous abrogeons un signe, ou dès que Nous le faisons oublier, Nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable. Ne sais-tu pas que Dieu est puissant sur toute chose ? Ne sais-tu pas que la royauté des cieux et de la terre appartient à Dieu et qu'en dehors de Lui, il ne saurait y avoir pour vous ni patron ni défenseur ?* et (35, 43).

11

Si, de son vivant, l'union tu as manqué,
Tu peux encore te rattraper après la succession,
Alors prends ton courage à deux mains et suis ses instructions ;
Acquiers par lui à bon prix des sciences qui valent très cher
[en réalité.

13

Tout connaissant en dispose nécessairement,
Et appeler à l'aide les Nobles[4] est une marque d'intelligence.
Qu'il dise : « Malheur à moi ! J'ai perdu mon temps ! »
Et se ressaisisse : il trouvera la Vérité, bien qu'elle soit une
[évidence.

15

Qu'il dise : « Je me noie, je n'ai plus rien ni personne pour
[m'aider ! »
Et s'il veut l'union, qu'il appelle au secours les maîtres de
[l'union,
Car ce sont les mieux placés pour désaltérer l'assoiffé,
Disposant du débord *(fayâd)* du Miséricordieux et d'une
[suave boisson.

17

Celui dont la simple vue n'est pas pour l'aspirant un ensei-
[gnement en lui-même
Se trouve prisonnier de l'ignorance et opte pour elle ;
N'est véritablement cheikh que celui qui communique son
[secret spirituel,

4. *'aqlâ* signifie ici *'aqîla* : cf. *Lisân al-'arab*, tome 11, p. 463. Le cheikh se réfère ici vraisemblablement aux « gens de la voie » en général et au maître éducateur en particulier.

Se montre profondément soucieux[5] du disciple et s'en
[occupe plus que de lui-même,

19

Fait disparaître les voiles qui recouvrent le cœur de ce dernier,
Lui masquant la station sublime, l'empêchant d'arriver,
D'entrer dans la Présence divine après en avoir été séparé,
De voir où qu'il se tourne[6] la manifestation de la Vérité,

21

De s'éteindre intégralement au monde tout entier, y compris
À la passion de *celles qui ne lèvent pas le regard*[7] et aux intimes
[amis.
Par Dieu, un tel être est un cheikh sans équivalent[8],
Unique pour son époque, seul au milieu des gens.

---

5. Allusion à Cor. (9, 128).
6. Allusion à Cor. (2, 115).
7. *Qâsirât al-tarf* est l'une des appellations coraniques (37, 48) des houris : le premier sens de ce vers est donc que le maître fait perdre au disciple tout intérêt pour ce qu'il y a de meilleur dans ce monde (les amis intimes) et dans l'autre. Mais il y a également plusieurs allusions : les houris, pour les soufis, représentent les états non manifestés parce qu'elles sont dites « recluses dans des tentes » et appelées également *hûr 'în*, ce dernier terme se référant extérieurement à l'œil et intérieurement à l'Essence *('ayn)*. Par ailleurs, *qâsirât al-tarf* peut se traduire littéralement de bien des façons ; l'une d'entre elles évoque ces étapes qui, tout en étant d'authentiques étapes spirituelles, n'en réduisent (sens littéral de la racine *qasara*) pas moins l'horizon spirituel du disciple : c'est ce qu'on appelle des « voiles de lumière » conformément au hadîth : « Son voile, c'est la lumière. »
8. Allusion à Cor. (42, 11).

23

Il est *l'étoile étincelante*[9] ; si tu désires t'en approcher,
Et même si ton âme est précieuse, lui vaut encore plus en [réalité ;
L'envoyé de Dieu de la robe de lieutenance[10] l'a revêtu,
Robe dont il s'est paré une fois de ses vices dévêtu.

25

Que demander de plus, puisqu'il est l'héritier du secret de son [Seigneur ?
Pur, au cœur net, paré de l'excellence,
Il a reçu du Prophète une science dont il suffit de dire qu'elle [est la science
De *l'Intérieur*, suspendue[11] dans le cœur ;

27

Une science qui à l'ensemble des créatures[12] reste cachée,

---

9. Allusion à Cor. (86, 3).

10. *Khilâfa*, « lieutenance », « califat », fonction du *khalîfa*, « lieutenant », « calife », « remplaçant », est un terme polysémique. Dans le Coran, le terme *khalîfa* n'est pas politico-historique, d'autant que le premier homme à y être appelé « calife » est Adam, avant même sa création [cf. Cor. (2, 30)]. L'homme est ainsi considéré comme le lieutenant de Dieu sur terre, c'est-à-dire celui qui est dépositaire de Son autorité quant à la gestion du domaine d'existence dans lequel il se trouve actuellement. Dans le hadîth, Dieu Lui-même est appelé *khalîfa*, en tant qu'Il « remplace » l'homme en son absence, au sens où Il assure la sauvegarde de sa famille et de ses biens. Ici, c'est de la fonction de « lieutenant » du Prophète dont il est question, au sens du fameux hadîth : « Les savants de ma communauté sont les héritiers des prophètes. »

11. *Tadallâ* : allusion à Cor. (53, 8).

12. Allusion au hadîth : « La science est comme un secret préservé : seuls les savants par Dieu la connaissent ; et lorsqu'ils la manifestent, ceux qui se trompent au sujet de Dieu les blâment. »

Un secret incommunicable et donc bien préservé ;
Un être puissant dont le cœur contient quelque chose de [puissant en abondance,
Et c'est Dieu, le Prophète et ceux qui en sont proches qui [détiennent la puissance[13].

29

Ils sont les substituts des envoyés dans toutes les commu- [nautés,
Ce sont eux qui appellent les gens à Dieu, et leur supériorité [est bien méritée ;
Ils ont éclairci le sens de la voie vers la Vérité, et leur mission [est de témoigner
De l'Unicité divine, comme le firent les anciens par le passé.

31

Heureux soient ces gens gratifiés par Dieu !
Il leur témoigne Sa satisfaction et leur accorde Sa proximité.
« Celui qui les fréquente ne sera jamais malheureux ! »
Comme l'a dit leur prophète dans le *Sahîh*[14], et il dit toujours [la vérité !

33

Ils sont *l'anse la plus solide*[15], alors cramponne-toi à eux !
Ils sont une protection pour les gens de la terre en public [et en privé,
Leur cœur voit ce que les autres ne sauraient distinguer ;
Ils sont en éveil et, même en dormant, ils restent avec Dieu.

13. Allusion à Cor. (63, 8).
14. Phrase finale d'un hadîth figurant dans les recueils de Bukhârî et Muslim, relatif aux *majâlis al-dhikr*, les « assemblées du Souvenir ».
15. Cor. (2, 256).

35

Par Dieu, rien que le sommeil du connaissant[16] le dispense
[d'invoquer !
Alors que dire de la prière du connaissant, lorsqu'il se met
[à prier !
Il se trouve alors sur la voûte du Trône, dans une situation
De proximité, en arrêt devant la Divinité : quelle sublime
[situation !

37

Une situation qui m'amènerait, si l'état s'interposait entre elle
[et moi,
À dire : « C'est impossible ! Cet état n'a rien d'agréable pour
[moi[17] ! »
Une situation dans laquelle le puissant s'installe après avoir
[nomadisé[18],
Et où, après la distinction, nous voyons l'union se mani-
[fester.

16. Cf. *Sagesse céleste*, commentaire de la *hikma* n° 74.

17. Très joli vers rempli d'allitérations à partir des racines *HWL* et *HLY* : *Hâlatun law hâla l-hâl baynî wa baynahâ, laqultu hâdha muhâl wa l-hâlu lâ yahlâ.* Le sens est que la proximité *(qurb)* n'est comparable à rien d'autre et qu'aucun état spirituel, quel qu'il soit, ne doit s'y substituer. Ce vers suit logiquement la mention de la « prière » du connaissant, car celle-ci est essentiellement « prosternation » et, comme le dit le hadîth à propos des phases de la prière canonique : « C'est dans la prosternation que le serviteur est le plus proche de son Seigneur. »

18. *Al-nawâ* est l'état de déplacement du bédouin et s'oppose au fait de se fixer, de s'installer *(halla)* dans un campement ; *al-'azîz*, qui est un nom divin, est ici, comme dans d'autres poèmes, volontairement ambigu.

39

Nous fûmes alors comme nous avions été – en réalité, cela
[n'avait jamais cessé –,
Et nous revînmes, comme au premier moment[19], au degré
[de l'Unicité ;
Un Bien-Aimé qui Se manifeste à nous par Sa lumière,
Et nous avons obtenu, malgré son éminence, quelque chose
[de cette lumière ;

41

La lumière du soleil a irradié la lune de l'obscurité,
Tout comme elle-même était mon principe, j'en fus comme
[une ramification ;
Mais la passion nous a fait perdre la raison,
Même s'il n'en est rien, c'est comme si nous étions dérangés.

43

Tu nous vois parmi les hommes, mais nous ne sommes pas
[ce que tu penses ;
Par Dieu, c'est au-dessus de l'altitude que nos esprits ont
[émigré !
Nous avons saisi l'intellect des intelligences,
Substance d'une unique et inestimable beauté.

45

Un intellect qui n'a rien d'autre que Dieu pour objet – je Le
[loue !
Voilà une corde qui saisit, et peu c'est déjà beaucoup[20] !

---

19. Allusion à la réalité non manifestée de l'homme : cf. Cor. (76, 1), (19, 9), (6, 94) et (18, 48).

20. Tout ce passage s'articule autour des divers sens de la racine *'QL*, d'où l'on tire les mots « intellect », « raison », et dont le sens initial est celui de « saisir », « retenir », « entraver », d'où le mot

Bienheureux les gens de la passion : par leur Seigneur, ils ont [réussi !
Ils sont prosternés devant Lui, et leur *qibla* c'est Lui !

47

Vous qui avez été élus par votre Seigneur, soyez bienheureux !
Vous qu'Il a façonnés pour Lui-même[21], d'une façon magis- [trale ;
De la nature profonde de Son Essence, Il a pour vous retiré [le voile ;
Votre gratitude pourrait-elle compenser cette grâce ? Non, [elle ne le peut !

49

Œuvrez pourtant pour remercier Celui qui vous a gratifiés de [ce qu'il y a de plus puissant
Et qui est Lui-même le plus digne d'être qualifié de Puis- [sant !

« corde », l'idée de base étant que c'est l'intelligence qui « entrave » en l'homme les tendances passionnelles. Concernant le mot *'aql*, qui revient plusieurs fois, il désigne habituellement la raison, c'est-à-dire une faculté spécifiquement humaine, mais également l'intellect ou le logos, au sens où, selon le hadîth, « la première chose que Dieu créa, c'est l'intellect » et, là, il s'agit d'une réalité par définition non individuelle. C'est cette ambivalence que mettent à profit ces vers, comparant l'intellect universel aux intelligences humaines particulières qui en sont le reflet dans le plan humain. Le dernier vers, qui est peut-être une allusion au hadîth : « La meilleure œuvre est celle qui est constante, même si c'est peu *(wa law qallâ)* » signifie que l'intelligence du connaissant est profonde et qualitative. Autrement dit, la « saisie » du connaissant, c'est-à-dire son intuition spirituelle, est supérieure à n'importe quel raisonnement purement humain, quelle que soit la complexité de ce dernier.

21. Allusion à Cor. (20, 41).

Alors pavanez-vous devant l'Univers[22] et la terre,
Car vous êtes les véritables serviteurs de Dieu, les autres [ne le sont guère !

51

C'est une part respectable que la Divinité vous a conférée,
Et de *l'anse la plus solide*[23], vous vous êtes emparés ;
Grâce à vous revivent des corps qui s'étaient décomposés,
Des corps mis en pièces et brisés, au crible passés[24].

53

C'est comme si vous étiez cet esprit de Dieu en Adam placé,
Tout comme le souffle de Gabriel avec Marie.
Remuez[25] donc sous l'emprise de l'extase, pavanez-vous et [d'émotion vibrez !
Et marchez fièrement car vous en êtes dignes !

55

Qu'il est agréable d'écouter vos paroles, quel bonheur !
On dirait une louange[26] émanant de *l'Assemblée suprême* !
C'est en fait un enchantement de Dieu par lequel il ravit le [cœur :
Grâce à Dieu, la réalité apparaît comme telle et l'illusion [évanescente de même[27].

22. Litt. : le « Trône », qui symbolise l'ensemble de l'Univers créé.
23. Allusion à Cor. (2, 256).
24. Allusions à Cor. (34, 7) et (17, 49).
25. Litt. : « Dansez ! » *(fa-rqusû)* ; allusion à la *hadra* ou *'imâra*, invocation rythmée par le mouvement du corps.
26. *Tasbîh* ; allusion à Cor. (17, 44).
27. Paraphrase de Cor. (8, 8).

57

Oui ! Vous avez en vous une puissance, une valeur et une [force impétueuse,
Votre pouvoir est splendeur et votre puissance victorieuse.
La louange que je chante est bien faible, et je louerais même [simplement qui vous loue ;
Car vous en êtes dignes et il fait bon chanter un panégyrique [pour vous.

59

La paix de Dieu se maintiendra par vous, tant que vous direz :
« Que Dieu récompense celui qui appelle les hommes au [Seigneur ! »
Et si je suis votre serviteur et le petit serviteur de votre ser- [viteur,
J'en tire une fierté et une force parmi l'ensemble de vos [protégés.

61

Celui qui vous chérit aime Dieu, grâce à son amour pour vous,
Car c'est vous la porte de Dieu !
Eh toi ! As-tu reçu quelque chose de leur goût ?
Oui, tu disposes d'une force si tu es comme eux !

63

Mais si en toi tu ne trouves rien de ce qu'ils ont,
Alors reconnais-le objectivement, et voici pour toi un test :
As-tu replié toute l'existence en une seule vision ?
As-tu contemplé le Miséricordieux, où qu'Il Se manifeste ?

65

En un clin d'œil, les créatures ont-elles disparu devant toi ?
As-tu perdu la trace des plus viles comme des plus hautes
[entités créées ?
T'es-tu mis à tourner autour des êtres de tous côtés ?
Et l'existence s'est-elle mise à tourner autour de toi, qui
[devins sa *qibla*[28] ?

67

As-tu reçu la grâce de cesser d'être voilé ?
As-tu soulevé la cape puis le voile[29] ?
T'a-t-on alors dit : « Approche, voilà Notre beauté :
Profites-en ! Sois le bienvenu, tu es chez toi ! »

69

Le héraut t'a-t-il interpellé ? À son ordre t'es-tu conformé ?
As-tu fait preuve d'éducation dans ton cheminement ? Tes
[sandales as-tu déchaussées[30] ?
La vénération t'a-t-elle envahi intégralement ?
Et lorsque vint le moment de l'union, t'y es-tu abandonné
[totalement ?

71

As-tu préservé le secret de Dieu après qu'il te fut dévoilé ?
Es-tu devenu un confident de confiance ? As-tu revêtu la
[toge d'union[31] ?

---

28. La *qibla* au sens littéral est l'orientation vers La Mecque dans la prière canonique.

29. *Ridâ'* et *sadl* ; quoique le hadîth contienne le mot *izâr*, c'est probablement une allusion au hadîth *qudsî* : « La Grandeur est Ma cape, et l'Immensité Mon pagne ! »

30. Allusion à Cor. (20, 12).

31. Cf. *Sagesse céleste*, *hikma* n° 167 : « Ainsi, la connaissance exige

Voilà quelques signes attestant de ta proximité, mais sache [sinon
Qu'il y a encore bien d'autres secrets qui ne peuvent être [divulgués.

73

Alors, si tu réponds à cette description, tant mieux pour toi,
Mais sinon, tu es bien éloigné de la Présence du Seigneur ;
Écarte-toi de la science du Peuple, tu n'es pas des leurs !
N'approche pas du bien de l'orphelin[32], ce serait un désastre [pour toi !

75

Susciter la haine divine : quel malheur !
Remplacer les actes par des discours trompeurs[33] !
À quoi sert-il de faire des phrases et de louer ?
Pour guérir la maladie, point ne suffit de pérorer !

---

l'affirmation exactement comme elle requiert l'extinction. Elle l'exige sans cesse jusqu'à obtenir du connaissant qu'il se stabilise dans les formes légales auquel le serviteur est assujetti, de la même façon qu'il doit se stabiliser dans l'Unité divine. C'est alors seulement qu'il pousse harmonieusement. *Dans une bonne terre, les plantes poussent à profusion, avec la permission de leur Seigneur* (7, 58). Il ne peut y avoir de stabilité sans cette affirmation. C'est alors qu'il est investi de la robe d'honneur de l'agrément divin et de la toge *(hulla)* d'union. »

32. Allusion à Cor. (6, 152). L'orphelin est ici le Prophète, tandis que son « bien » est la connaissance spirituelle. Mais les récits coraniques relatifs aux orphelins et à leurs biens se prêtent à d'autres interprétations plus spécifiques : cf. par exemple *Sagesse céleste, hikma* n° 142.

33. Allusion à Cor. (61, 3).

77

Le malade a-t-il besoin d'autre chose que d'être soigné ?
Est-il heureux d'être exilé, de sa famille séparé ?
Tant qu'il n'a pas trouvé de boisson, l'assoiffé ne peut s'arrêter,
Pas plus que l'affamé tant qu'il n'a rien à manger !

79

En essayant d'imiter leurs enseignements, tu inventes des his-
[toires à merveille,
Mais ce n'est que cire de guêpes : où est le miel d'abeilles ?
J'aimerais connaître sa caution et savoir ce qui a bien pu
[l'amener
À supporter le poids d'un mensonge aussi éhonté !

81

Quelle folie ! Comment peut-il passer inutilement sa vie
À tenter de saisir les étoiles de sa main paralysée !
Il vaudrait mieux pour lui être sincère avec la Divinité
Plutôt que de perdre tout le bénéfice de sa vie !

83

Qu'il mette donc en pratique le savoir théorique qu'il a acquis !
Dieu lui fera connaître le reste, comme le Prophète nous
[l'a dit.
Qu'il entre donc dans les maisons de Dieu en passant par
[devant !
Qu'il cesse donc de mentir et de croire que cela n'est pas
[important !

85

Ne craint-il pas le jour de la rencontre avec le Seigneur,
Lui qui prétend être arrivé, alors qu'en réalité il n'en est
[rien ?

Qu'il craigne donc le Miséricordieux, afin de préserver son
[honneur,
Et protège la lumière de sa propre foi, de peur qu'elle ne
[s'en aille au loin !

87

N'a-t-il pas peur de Dieu, celui dont les propos font allusion
À la réalisation spirituelle et à la suprême station ?
Tu l'entends citer des paroles [des saints] qui n'ont pas pénétré
[son cœur,
Comme s'il en maîtrisait tous les sens intérieurs.

89

Il déclare être un connaissant, qui en sait plus qu'il n'en dit[34],
Celui qui est avec Dieu, qu'il soit seul ou avec les autres !
Il embobine le peuple, prétendant être un saint accompli,
Mais, du point de vue de l'élite, il ne fait que commettre
[une faute.

91

Et si Dieu ne m'avait dévoilé son véritable fond,
Le principe de la bonne opinion m'aurait obligé à croire à
[sa revendication.
Et si ce n'était par peur d'ôter le voile par lequel Dieu les a
[protégés,
Nous énumèrerions leur nom à tous, du premier au dernier !

34. Cf. *Sagesse céleste, hikma* n° 158 : « Cela étant dit, les paroles du disciple sincère sont inférieures à son état spirituel, au contraire des autres. Voilà pourquoi l'on dit que "le niveau du connaissant dépasse celui de ses paroles *(al-'ârif fawqa mâ yaqûl)*", tandis que les autres ne sont même pas au niveau de ce qu'ils disent. »

93

Celui qui recherche Dieu peut-il se satisfaire d'être éloigné ?
Certainement pas, il ne peut attendre, il est pressé ;
Son visage respire la quête de spiritualité[35]
On peut voir une lumière sur son front scintiller.

95

Il baisse les yeux, son état parle pour lui, s'avançant tête baissée
Vers la rencontre, un abaissement incluant un abaissement ;
Accessible, plein de retenue, digne de confiance, éduqué,
Il fait grand cas de ses amis et reste avec ceux qui le criti-
[quent toujours clément.

97

Son aspiration spirituelle est d'une intensité aux autres supé-
[rieure,
Rien ne peut lui barrer la route, les difficultés sont négli-
[geables pour lui ;
Il n'a absolument qu'un seul désir, n'éprouvant d'envie
Pour personne, pas plus qu'il ne tient compte des censeurs.

99

L'une de ses belles qualités est qu'il aspire à la Vérité :
Que c'est bien ! Quel beau degré !
Celui qui se veut aspirant doit mettre son aspiration
Sous ses yeux puis renoncer sans condition

101

À tout défaut qu'il aura en lui-même repéré ;
Une fois affranchi de ses vices, il revêtira les qualités ;

35. Allusion à Cor. (48, 29).

Il sera le serviteur de Dieu en toute situation,
Faisant cas du surérogatoire et s'acquittant de ses obliga-
[tions,

103

Jusqu'à ce que la réalité divine soit son ouïe et sa vue,
Sa langue, son langage, ses mains et ses pieds[36].
Qu'il meure avant de mourir et vive par son Seigneur car
[sais-tu
Que ce qu'il y a après la mort n'est qu'un changement
[d'état[37] en réalité ?

105

Qu'il se demande avant cela des comptes à lui-même ;
Qu'il soit le délégué de la Vérité et s'interroge lui-même.
Qu'il considère d'abord la Vérité, avant même de se considérer
[lui-même,
Avant et même après, et même vers quelque direction qu'il
[s'oriente lui-même[38],

107

« Dieu était », seul, « et rien ne coexistait avec Lui »,
Et Il est maintenant tel qu'Il était, au début comme à la fin[39].

---

36. Allusion à un fameux hadîth *qudsî* déjà cité.

37. Le cheikh distingue ici la mort « spéciale » des connaissants de la mort au sens habituel : cf. *Sagesse céleste, hikma* n° 133.

38. Allusion à divers passages coraniques, ainsi qu'à un *khabar* concernant les stations des quatre califes, dont voici l'une des versions : « Je n'ai jamais vu une chose sans voir Dieu avant elle » (Abû Bakr) ; « Je n'ai jamais vu une chose sans voir Dieu après elle » ('Umar) ; « Je n'ai jamais vu une chose sans voir Dieu avec elle » ('Uthmân) ; « Je n'ai jamais vu une chose sans voir Dieu dans cela même que je voyais » ('Alî).

39. Allusion à un hadîth et une maxime soufie.

Il est qualifié par l'Unicité de Son Essence, et rien n'existe en
[dehors de Lui,
Il est intérieur, extérieur, éternel et sans fin[40] !

109

Alors où que porte ton regard, c'est Son Être que tu vois,
Et c'est ainsi que dans le *tawhîd* absolu[41], de « si ce n'est » il
[n'est pas.

---

40. Allusions à Cor. (112, 1) et (57, 3).

41. Au sens courant, le *tawhîd* est l'affirmation qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Dans les sciences exotériques, c'est un autre nom de la théologie *('ilm al-kalâm)*, qui constitue un discours religieux fondé essentiellement sur une interprétation rationnelle des sources révélées. Dans l'ésotérisme, il s'agit à la fois de la doctrine formelle et de la réalisation de l'état spirituel correspondant dont parle le fameux hadîth : « Mon serviteur [...] ne cesse de se rapprocher de Moi grâce aux œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche... » C'est pourquoi, la traduction du terme *tawhîd* (« Unité », « Unicité », voire « unification » qui est son sens littéral) est fonction du contexte. Cf. *Sagesse céleste, hikma* n° 53 : « La plus élevée des sciences est celle de l'Unicité *(tawhîd)* » et le commentaire qu'en donne le cheikh : « Effectivement, elle est la plus élevée des sciences et la plus pure, la plus grande et la plus haute. Comment en serait-il autrement, alors qu'elle porte sur Celui auquel *nul n'est semblable* (42, 11) ? Tous les savants s'accordent à dire que la valeur d'une science dépend de son objet, et donc, vu l'Objet de cette science, il n'y a pas de doute qu'elle est la plus élevée. Mais, ici, c'est à la réalisation de l'Unicité propre à l'élite que se rapporte cette sentence de l'auteur, celle qui s'obtient par la contemplation et le constat direct, et non celle qui découle de preuves et de démonstrations rationnelles. Il est vrai que cette seconde sorte de science compte également parmi les plus nobles, mais elle ne dépasse pas le stade de la raison, laisse subsister le voile et, même à son degré limite, ne saurait Le saisir tel qu'Il est : ce n'est donc pas de cela dont veut parler l'auteur. Il vise bien la réalisation de l'Unicité propre à l'élite, celle à propos de laquelle le maître de cette commu-

Comment un sourcil pourrait-il restreindre l'Essence de Dieu
[illimitée[42] ?
Il n'y a là aucun voile, si ce n'est une lumière manifestée[43].

111

Mais tu ne pourras réaliser cela sans fréquenter
Un cheikh d'une grande valeur, détenteur d'une haute station ;
Si tu tombes sur quelqu'un qui prétend détenir la vérité,
Parle de réalisation spirituelle et de la plus haute station,

---

nauté *(tâ'ifa)*, Abû l-Hasan al-Shâdhilî, disait : "Nous, nous contemplons Dieu par le regard de la foi et de la certitude, ce qui nous dispense des preuves et des raisonnements. Nous ne voyons aucune créature devant nous. D'ailleurs, existe-t-il autre chose que le Roi, le Réel ? S'il doit y avoir quelque chose, ce n'est qu'une sorte de poussière dans l'atmosphère et, si tu y regardes de plus près, tu verras qu'il n'y a rien". » Voilà ce dont il est question lorsqu'on parle de réalisation de l'Unicité propre aux gens de Dieu : cela n'a donc rien à voir avec ce que le commun des croyants entend par le mot *tawhîd.* »

42. Le cheikh joue sur les mots *hâjib* (« chambellan », « portier », mais également « sourcil ») et *hijâb* (« voile »). Dans le premier vers, il y a deux sens distincts : le « chambellan » est celui qui est chargé de « filtrer » les entrées, de protéger son maître de la présence des autres, bref de le dérober aux regards indésirables. C'est, transposé au domaine de la foi, le rôle de la transcendance. Or, du point de vue du *tawhîd* absolu, il ne saurait y avoir de réalité qui puisse jouer cette fonction, car cela reviendrait à « restreindre » la réalité divine en lui assignant une place et une limitation : comme le dit ailleurs le cheikh, c'est l'erreur typique de ceux qui exagèrent la « transcendance » divine, attitude qui conduit finalement à « reléguer » Dieu et à une forme particulière d'agnosticisme, en considérant faussement qu'Il est absent de certains ordres de réalité. Le deuxième sens, étroitement lié au premier, traite du thème de la vue (suggérée par le terme sourcil) comme modalité de connaissance spirituelle ; cf. *Sagesse céleste, hikma* n° 132.

43. Allusion au hadîth : « Son voile, c'est la lumière ».

113

Alors n'en reste pas là ; ses affirmations doivent être corro-
[borées.
Demande-lui s'il connaît l'union et l'arrivée ;
S'il parle de difficultés, c'est qu'il en est lui-même éloigné ;
S'il se réfère à la proximité, déduis-en qu'il est qualifié.

115

Il éclaircira pour toi le chemin vers la Vérité,
Agissant pour Dieu uniquement.
Ta rencontre avec lui t'amènera à te ressaisir spirituellement[44],
Il saura sur le chemin qui conduit au Seigneur te placer.

117

Grâce à la fixation des lettres[45], tu recevras Sa grâce,
Jusqu'à les voir apparaître sur les horizons[46] ;
Ce n'est que dans ton cœur qu'elles font leur apparition,
Mais en s'y installant, c'est l'insouciance qu'elles chassent.

119

Alors magnifie les lettres autant que tu le peux en ton cœur,
Et dessine-les sur toutes choses, supérieures ou inférieures.
Cette fixation du Nom par sa lumière t'élèvera
Jusqu'au point où les êtres existenciés disparaîtront pour toi.

---

44. Allusion à l'aphorisme suivant d'Ibn 'Atâ' Allâh : « Ne fréquente que celui dont l'état t'amène à te ressaisir spirituellement et dont les propos t'orientent vers Dieu. »

45. Du Nom *Allâh*, dans le cadre d'une technique particulière d'invocation.

46. Allusion au verset (41, 53) : *Nous leur montrerons Nos signes dans les horizons et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que c'est la Vérité.*

121

Mais c'est par ordre du cheikh et non par toi que viendra ce [moment,
Car c'est lui le guide de Dieu, alors fais-en ton garant !
De l'étroitesse de tes prisons vers l'espace il saura te diriger,
Vers l'espace du cosmos, vers le premier des premiers,

123

Jusqu'au moment où tu verras que l'univers n'est par lui-même [qu'un néant,
Plus insignifiant que ce qu'il y a de plus petit, dans la glorifi- [cation du Seigneur ;
Et si cette glorification surgit, tu disparaîtras en elle car, toi,
Dès les premiers temps, tu n'étais pas[47] ;

125

Et tu ne savais pas qui tu étais : tu étais, mais non toi.
Tu subsisteras alors, mais sans toi, sans force ni puissance,
Et après ton extinction, tu accèderas à la subsistance,
À la subsistance de la subsistance, à la limite au-delà[48].

127

Sois avec Dieu en toute situation !
Et qui pourrait éprouver de l'aversion pour une telle station[49] ?
N'est-ce pas dans la contemplation de la Vérité que s'installent [nos montures ?
Quel malheur pour celui dont les vains jeux perdurent !

47. Allusion à Cor. (76, 1).
48. Allusions à Cor. (53, 14) et (53, 42).
49. Allusion à Cor. (2, 130).

129

Il gâche une vie précieuse : quelle excuse lui trouver ?
Il reste en deçà de ses possibilités[50], comme si des chaînes [l'entravaient ;
Tout cela n'est que l'effet d'une conception illusoire à laquelle [il craint de renoncer,
Mais, s'il faisait preuve d'énergie, la souillure il éviterait.

131

Alors qu'il se ressaisisse et cherche, avant qu'Elle ne lui échappe, [la Vérité,
Car un authentique chercheur de Dieu ne doit rien négliger,
Et celui qui a bien compris l'objectif s'évertue à Le chercher,
Même s'il devait pour cela la mort braver !

133

Qu'elle est douce la boisson du Peuple : de sa saveur, j'informe !
Et je ne parle ni de vin ni de miel !
Une boisson indescriptible d'une nature très ancienne,
Et d'une essence si grande qu'elle se conforme à la forme[51].

135

Sa coupe est du même genre qu'elle : cela aide à consommer[52] !
Une autre boisson ne saurait la remplacer !
Cette coupe est incroyable : elle se sert elle-même !
Et circule parmi ceux qui aiment.

---

50. Allusion à la question de la supériorité de l'Homme universel sur les anges.

51. Allusion au hadîth : « Dieu a créé Adam à Son image », litt. « dans Sa forme ».

52. Cette partie du poème est citée dans *Sagesse céleste, hikma* n° 142, dont le thème est celui de l'Identité suprême. La traduction de trois vers a été revue. Dans son commentaire, le cheikh al-'Alawî

137

Elle se caractérise par une magie inscrite dans son extrémité ;
Qui regarde son empreinte perd toute force sur le champ.
Que j'aie réussi à ne pas divulguer son secret, c'est bien éton-
[nant !
Si elle avait abreuvé un autre que moi, il aurait cessé de
[jeûner et prier.

139

Si l'imam avait regardé la lumière de sa beauté,
C'est devant elle plutôt qu'en direction de La Mecque qu'il
[se serait prosterné !
Si les savants avaient senti son parfum pendant leurs études,
Ils auraient perdu la tête et abandonné immédiatement leurs
[études.

141

Si le pèlerin avait vu son éclat, il aurait cessé de venir et d'aller,
De tourner autour de la *Ka'ba* et d'embrasser le coin
De la pierre noire ou plutôt il aurait ordonné d'en embrasser
[tous les coins,
Voyant tout ce qu'il cherchait se manifester en lui-même !

---

dit ceci : « Les êtres, en tant que tels, sont des récipients destinés à recueillir le secret de la Divinité *(ulûhiyya)* : les individus sont des calames, leurs esprits des tables, tandis que l'Écrivain maniant le calame n'est autre que Celui *qui a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas* (96, 5). » Le symbolisme du récipient est d'un emploi très fréquent dans le soufisme (exemple : « l'eau a la couleur du récipient »), où le couple liquide/récipient symbolise les rapports de l'essence et de la substance.

143

Comment pourrait-il cacher sa joie, celui qu'on disait n'être
Qu'un esclave asservi et qui devient lui-même le maître ?
Comment pourrait-il rester pondéré
Celui qui, de vil, est devenu honoré ?

145

Oui, un tel être ne peut cacher sa fierté, sa satisfaction et sa [gloire,
Son émotion, sa passion et sa joie, de façon exubérante !
Il s'agit d'un vin ancien qu'il est rare de boire ;
Il ne conduit pas à lancer des piques ni à des colères vio- [lentes.

147

Il ne contient pas de chaleur mais il n'est pas non plus froid,
Il n'affaiblit pas l'intelligence ni ne rend indolent :
Fin, d'une qualité subtile, nous sommes incapables de le [décrire, et je crois
Que même le meilleur écrivain y perdrait son temps.

149

Une seule goutte de ce vin suffirait à tous ceux qui sont sous [terre
Et à ce qui se trouve au-delà, jusqu'à la limite de l'altitude [extrême ;
Oui, une seule goutte dégoulinant d'une fine bouteille de verre
Suffit à enivrer les créatures, à les faire évoluer hors d'elles- [mêmes !

151

Leur amour les rend ivres comme tu peux le voir,
Chacun d'eux a une passion qu'il ne changerait pour rien [d'autre.
Tu vois certains lieux de manifestation se prosterner devant [d'autres,
Il y a là un secret subtil que le globe oculaire ne saurait voir ;

153

Et si ce n'était parce qu'en toute forme Se manifeste la Vérité,
Par le désir de Layla, Qays n'aurait pu être éprouvé,
Pas plus que les élégantes n'auraient pu éveiller le désir des [amants,
Ni les belles[53] prendre des airs et éprouver un penchant.

155

Sans Celui qui prête la beauté, si fière d'elle-même,
Tu verrais cette beauté ressembler à un abcès, si jolie soit- [elle ;
Même un abcès peut être une beauté évidente pour un autre,
Il est l'objet du désir des mouches et des fourmis[54], entre [autres.

157

Pas un seul lieu de manifestation dans cet univers n'est dénué [d'un secret
Qui constitue l'objet du désir d'un autre, pas même un grain [de sable !
Bien sûr que cet amour provoque en eux une ivresse insatiable !
C'est ainsi que leur but les distrait du reste à tout jamais.

---

53. Allusion à Cor. (55, 70).
54. Allusions à Cor. (22, 73) et (27, 18).

159

Ils ont été enivrés par la coupe de l'amour avant même de [naître :
Celui-là se préoccupe de choses sérieuses, celui-ci préfère [les frivolités.
S'ils n'avaient bu de ce vin préétemel, ils ne sauraient être
Tels que tu les vois : ahuris et ensorcelés.

161

Celui-ci recèle un désir mais ne peut véritablement aimer ;
Celui-là voudrait voyager mais il marche à cloche-pied ;
Un tel manque de résolution spirituelle : quel gâchis !
Tel autre pleure comme une mère qui aurait perdu son fils.

163

Celui-ci s'émerveille lui-même de sa valeur glorieuse ;
Celui-là a de grandes idées, et quelle éloquence !
Tel autre ressemble à un roi, sûr de sa force victorieuse,
Car les gens accourent auprès de lui et lui jurent obéissance.

165

La résolution de celui-ci, dès qu'il en a bu, s'est émoussée,
Tandis que celui-là s'en est saisi fermement et s'élance vers [elle ;
Un tel savoure la proximité, absent à sa propre proximité,
Comme s'il était dans la distinction, mais ce n'est rien de tel.

167

Tous les serviteurs de Dieu dans son amour se sont évanouis,
Ils n'ont ni but ni penchant hormis Lui,
Si ce n'est que l'existence conditionnée réduit leur envergure.

Lorsqu'ils prirent conscience, par bonté[55], de l'univers dif-
[férencié, ils furent

169

Affligés, en raison de ce qu'ils avaient perdu,
Regrettant ce que, avant que leur esprit n'intègre ce corps, ils
[avaient eu ;
Mais le héraut de la proximité les a interpellés :
« Je suis avec vous ! Ma lumière se manifeste où que vous
[vous tourniez[56] !

171

Car Mon Essence est une, Elle apparaît en toute réalité ;
Quelque chose d'autre que Moi peut-il se manifester ? Non
[et encore Non !
C'est pour protéger la Réalité que J'ai établi le voile de la création,
Cette création qui est une source de secrets manifestés.

173

Celui qui M'ignore demande où Je suis, voilé qu'il est par le
["où[57]",

---

55. *Lutfan*, « par bonté », est peut-être une allusion à la perspective du soufisme selon laquelle la « chute » d'Adam, c'est-à-dire le passage de l'union à la distinction, relève en réalité d'un plan divin, effet de la Miséricorde, conformément au hadîth *qudsî* : « J'étais un trésor caché... »

56. Allusion à Cor. (2, 115).

57. Pour bien comprendre ce vers et les principaux termes qu'il contient, il faut se référer à l'ouvrage *Sagesse céleste – Traité de soufisme*. Le *'ayn*, « où », est une allusion au *Où que* de Cor. (2, 115), tandis que *'aynî* correspond à *la Face de Dieu* du même verset : cf. *Sagesse céleste, hikma* n° 88 : « En résumé, c'est la réalité divine qui est la réalité essentielle *(haqîqa)* de toute l'existence, comme on l'a vu, parce qu'il n'y aucune réalité semblable à la sienne. Les connaissants s'accordent

Mais rien n'est séparé de Moi[58], et Moi, Je ne suis pas soumis
[au "où".
Alors déplace le point du *zayn* sur le *rayn* et regarde bien :

---

tous sur le fait que tout ce qui est autre que Dieu n'est en soi qu'un pur néant, auquel on ne peut attribuer d'être, l'acte d'être appartenant à Dieu. Sinon, ce serait une forme d'associationnisme *(shirk)* et de dualisme, en contradiction avec la pure doctrine de l'Unicité divine. Dieu a dit : *Toute chose périt sauf Sa Face* (28, 88), c'est-à-dire : il n'y a là rien d'autre que Son être ; *Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu* (2, 115). Eh toi qui es voilé par le « *Où que* », ne vas-tu pas élever le regard vers Sa Parole : *là est la Face de Dieu* ? Elle est pourtant on ne peut plus claire ! *Nous leur montrerons Nos signes dans les horizons et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que c'est la Vérité.* »

58. Ce vers est difficile à traduire sans se référer à la *hikma* n° 141 de *Sagesse céleste – Traité de soufisme*, qui en éclaire chacun des mots, et d'ailleurs Martin Lings, qui le cite p. 138 d'*Un saint soufi du XX^e siècle*, ne semble pas avoir vu le sens de *baynûna*. Tout d'abord, il faut noter que, selon le *Lisân al-'arab*, *bâna* et *baynûna* qui en dérive peuvent avoir deux sens contraires : celui de jonction comme dans le mot *bayna*, « entre », et celui de séparation, et c'est dans ce sens que l'emploie ici le cheikh. Comme on le verra dans le commentaire, le *lâ 'aynî* correspond à la négation de l'assujettissement de l'Essence à la condition spatiale ; mais si Dieu n'est nulle part du point de vue de Son Essence, Il n'est en revanche séparé de rien du point de vue de Sa Science, qui est l'un de Ses attributs, et c'est le sens exact de : *wa l-baynûna lâ*. Voici la *hikma* de Sîdî Abû Madyân : « Du point de vue de Sa science, rien ne peut Lui échapper *(mâ bâna 'anhu)*. Du point de vue de Son Essence, rien ne coexiste avec Lui » et le commentaire du cheikh avec une traduction légèrement retouchée pour certains termes à sens multiples : « La science divine est inséparable de l'Essence. Elle est à la mesure de l'immensité de celle-ci. Qui dit Essence dit Science, car l'Essence englobe l'Attribut [de Science], tandis que l'inverse n'est pas vrai. L'Essence englobe l'Attribut en ce sens qu'Il est inclus en Elle ; mais l'inverse n'est pas vrai du fait de l'irréductibilité de l'Essence à la spécificité que l'Attribut représente, ou disons que le fait que l'Essence soit irréductible au particularisme *(tahayyuz)* que suppose la Science, qui se caractérise justement par l'exhaustivité et la compré-

Tu verras que le *shîn* n'est rien d'autre que le *rayn*, rendu
[parfait par les points[59].

175

Alors hâte-toi de considérer l'union originelle : elle a un
[antagoniste, tu penses ?

---

hension de détail, est justement ce qui en fait l'universalité et l'indétermination. Du point de vue de la Science, rien ne peut donc Lui échapper *(al-baynûna)*, tandis que du point de vue de l'immensité de l'Essence dénuée de forme ou de direction, rien de particulier ne saurait coexister avec Lui. Si quelque chose pouvait être réputé coexister, d'une façon ou d'une autre, avec l'Essence, cela impliquerait nécessairement qu'il y ait là direction et limite, contact et séparation ; or, tout cela est absolument impossible. Nous avons déjà parlé plus haut de cette question de l'immensité de l'Essence : si elle était soumise à la forme spatiale *(tahayyuz)*, l'existence de l'altérité serait alors possible ; c'est ce qu'implique le domaine de la forme et de l'espace : la réalité divine est bien trop élevée pour qu'Elle puisse avoir une direction ou se trouver dans une direction. Personne ne peut connaître ce dont nous parlons ici, si ce n'est par dévoilement et connaissance directe de ce que représente l'immensité divine, illimitée, et que l'existence du ciel ou de la terre ne peut conditionner : *La grandeur Lui appartient, dans les cieux et la terre* (45, 37). Comment le ciel pourrait-il subsister face à Son immensité ? Gloire à Celui qui fait subsister les choses alors que Lui-même n'est pas une chose, restant absolument indéterminé et Unicité pure ! »

59. Exemple d'application de la « science des lettres ». Le *zayn* (également *zay*, *zîn*) est la lettre arabe qui correspond au z du français, tandis que le *rayn (râ')* correspond au r et le *chîn* à la diphtongue française « ch ». Le *zayn* s'écrit comme un *râ'* si ce n'est qu'il dispose en plus d'un point diacritique. Enfin, chacune des racines trilittères concernées a un sens qui explique le passage : la racine *ZYN* évoque la beauté tandis que *CHYN* évoque la laideur et *RYN* la souillure. Autrement dit, si l'on arrive à voir au-dessus de ce qui se présente extérieurement comme quelque chose de laid ou de mauvais le point de l'Essence, c'est-à-dire son principe *in divinis*, on ne peut

De même que la création est la réalisation même, réalité
[reconduite à son principe ;
Alors reconduis au principe par une exégèse de proximité, et
[tu auras Sa proximité,
Et il n'y a là aucune sorte d'incarnationnisme : c'est une
[pure impossibilité !

189

Alors affirme la transcendance de l'Essence de la Divinité à
[l'égard de tout,
Car Elle n'engendre pas et la gestation n'est pas dans Sa
[nature du tout ;
Elle est intérieure à toute chose et y transparaît,
Mais Elle masque Sa splendeur par des voiles superposés.

191

Alors fais attention : le voile ne doit pas être déchiré !
Car ce sont les limites fixées par Dieu[65], serrures et sanc-
[tuaire,
Et celui qui divulgue le secret de Dieu s'expose à Sa colère,
Tandis que celui qui occulte les secrets se verra honoré :

193

Préserver le secret n'est-il pas source de grâce, de dignité,
De considération et d'estime aux yeux des siens, et même
[de fierté ?
Celui qui est la meilleure des créatures n'a-t-il pas de la part
[de Dieu apporté
Le secret en l'occultant, tel un trésor oblitéré.

65. Cor. (2, 187).

195

Ô vous qui êtes ses héritiers, conservez le secret qui vous a
[été confié !
Par égard et vénération pour lui, il vous faut le préserver !
Cette noblesse, cette proximité et ce bienfait ne vous suffi-
[sent-ils pas ?
L'Envoyé vous a donné une boisson suave et pure, n'est-ce
[pas ?

197

Alors suivez la *religion de la Vérité*[66] et portez secours à sa loi ;
En paroles et en actes[67], conformez-vous à son enseigne-
[ment !
Cet envoyé a-t-il un équivalent ?
A-t-il son pareil ? Mais non, et à Dieu ne plaise !

199

Son excellence est singulière car en lui-même il rassemble
Tout ce que contiennent les serviteurs de Dieu, prophètes
[et envoyés ;
Il est un océan qui, tel une vague, tout rassemble ;
Il est une lumière étincelante de la Présence du Seigneur
[émanée.

201

Ô toi qui es cet envoyé, mon panégyrique à ta mesure n'est
[pas,
Car tu dépasses immensément chacune de mes descriptions !

---

66. Allusion à Cor. (9, 33).
67. Allusion au hadîth : « Nul d'entre vous n'a la foi tant que sa passion s'écarte de l'enseignement que j'ai apporté. »

J'ai suivi les traces de ta réalité la plus profonde afin d'en faire [mention,
Mais alors que je visais la cime, je me suis retrouvé au plus [bas ;

203

Et j'ai alors été contraint de reconnaître mon incapacité :
« Quel panégyrique ? Quelle louange ? De splendeur et de [cime peut-on parler ? »
Il suffit de dire que tu es le lieu de manifestation de la lumière [de la Vérité,
La Divinité ne t'a ni abandonné ni détesté[68].

205

Dieu t'a accordé Sa miséricorde et magnifié[69] !
Le Maître prie sur toi, ô beauté de la Vérité[70] !
Ô Seigneur, Ta paix et Tes bénédictions, accorde-les-lui !
Magnifie-le, glorifie-le, honore-le et multiplie les prières sur [lui !

207

Depuis son secret, ses entrailles et son esprit, réalise Ta prière
Et bénis sa totalité, y compris sa famille et ses compagnons !
Suscite-lui, parmi les gens de son « clan », des auxiliaires ;
Réunis-les, de par sa dignité, et établis entre eux l'union !

209

Nous T'implorons à la façon d'un fou dont l'amour embrase [le cœur,

68. Allusion à Cor. (93, 3).
69. Allusions à Cor. (68, 4) et (11, 73).
70. Allusion à Cor. (33, 56).

Auquel ses ennemis font mal et qu'ils plongent dans les
[tourments !
Tu sais bien ce que je recèle en moi, ô Seigneur !
Car le dernier mot Te revient, tout comme le contrôle,
[l'autorité et le commandement !

211

Alors affermis ton petit serviteur, al-'Alawî, fils de Mustafâ,
Pour qu'il en réchappe, malgré ses nombreuses fautes !
Préserve-le également par une protection adaptée à son état !
Accepte ses excuses, car nul n'y est plus enclin que Toi !

213

Que la grâce et la paix, en premier comme en dernier,
En détail comme en général, à la fin comme au début,
Soient sur celui dont la Divinité se montre fière, devant Ses
[créatures,
Tant qu'il y aura un oiseau pour fondre sur sa proie, faire
[retentir son cri et chanter !

215

Que la satisfaction divine, les honneurs et la Miséricorde s'éten-
[dent
Aux gens de la Présence divine, qu'il s'agisse d'hommes
[mûrs ou d'enfants !

DU MÊME AUTEUR

Aux éditions Entrelacs

Lettre ouverte à ceux qui critiquent le soufisme, 2011 (trad. M. Chabry)

Chez d'autres éditeurs

Sa Sagesse, Imprimerie de Mostaganem, non daté (trad. inconnu)
Extraits du Diwan, Les Amis de l'Islam, 1984 (trad. inconnu)
Recherches philosophiques, Les Amis de l'Islam, 1984 (trad. inconnu)
L'Arbre aux secrets, Albouraq, 2003 (trad. N. Badrawî)
La Voie du taçawwuf, Albouraq, 2006 (trad. D. Tournepiche)
Sagesse céleste – Traité de soufisme, La Caravane, 2007 (trad. M. Chabry et J. J. González)